100-TNY NUMER W POWIĘKSZONEJ OBJĘTOŚCI

Zet
sztuka kultura
sprawy społeczne

ROK V NR. 8 (100)

DWUTYGODNIK POD REDAKCJĄ JERZEGO BRAUNA
WARSZAWA, DNIA 15 WRZEŚNIA 1936 R.

CENA 50 GR.

# Idziemy po zwycięstwo

*O Polsko! Granic twych nie widzę linii,*
*Nic nie masz oprócz głosu, tak uboga!*
*Istniejesz przecie: tyś córą opinii,*
*Tyś głosem, który jest to, co głos Boga!*
*Cyprjan K. Norwid.*
*(Z djalogu „O prawdzie").*

Cywilizacja nasza jest na ślepym torze. Ryk torturowanych, przybijanych na krzyż, palonych jak żywe pochodnie, wrzucanych do morza, daje świadectwo fatalnemu zwyrodnieniu, w jakie popada Europa, biegająca „amok", odwrócona od prawdziwego celu dziejów. Kto mówi, że tak się manifestuje doktryna postępu, kłamie innym i okłamuje sam siebie. Dalej już w tym klimacie fałszu żyć nie można, bo dusze ludzkie więdną. Stoimy u słupów Herkulesowych ery, choć mało jest jeszcze tych, co umieją dostrzec szeroki, burzliwy Ocean nowych perspektyw.

Zbliża się wielka przemiana. Nie wyprorokują jej układacze protokułów dyplomatycznych, bo jak powiada Norwid — „wróżbiarze z trafów się karmiący, To są dzisiejsi świata politycy, Kuglarze, fatum słudzy, czarownicy! Tym wieszcz i prorok — to miecz gorejący!" Nie zmajstrują jej masońscy „budowniczowie świata" ze swych klocków zwietrzałych i krwią zbluzganych, bo czas już wyjść poza kombinatorstwo prawd wczorajszych, układanych w talmudyczne wzory. Wszystkie te wczorajsze „ewangelje" nie zapełnią straszliwej próżni, czarnego NIC, w które pcha się ludzkość zahypnotyzowana jego otwartą gardzielą, bo ta próżnia jest poprostu brakiem nowego celu uniwersalnego dla ery idącej. Kto tego celu nie przynosi, jest NIKTEM dla historji, rządzącej się zasadą wiecznie - twórczych narodzin. A kto uwodzi narody rzekomą konspiracją tego celu, udając, że go ma, lecz tylko dla wtajemniczonych, ten bierze na się potworną winę potęgowania i tak już przeraźliwego zamętu, przyśpiesza pochód NOCY barbarzyństwa, której czarne sztandary rozpostarto już w Hiszpanji.

Czyn realny i decydujący o wszystkiem spełni ten, kto wypełni próżnię celu, kto powie światu słowo prawdy, ustanawiające nowy autorytet powszechny. Idzie dziś tylko i wyłącznie o „to", poza „tem" wszystko jest bez znaczenia, bez „tego" ludzie wymordują się jak zwierzęta.

Nowy ten autorytet powszechny, zawieszający walkę żywiołów sprzecznych, nie może być znaleziony na płaszczyźnie cywilizacji materjalnej, eldorado standartu maszynowego, niwelacji i komfortu, — ani też poprzez negację niszczycielską dotychczasowych kreacyj historji i kultury. Prowadzi doń — przeciwnie — tylko *uduchowienie*, spirytualizacja naszej wspólnoty kulturalnej, prowadzi doń afirmacja twórcza pozytywnych zdobyczy przeszłości. Warunki tedy wykrycia i ustalenia tego nowego autorytetu to: a) podźwignięcie *samorzutności twórczej* naszego „ja" (bo ona właśnie jest tem, co zwiemy „duchem"), b) synteza wyborcza wytworzonych już wartości, pod kątem celów najwyższych człowieczeństwa. Kreacje duchowe epok minionych są bowiem wyrazem *konieczności* nieodwracalnej, po której szczeblach wspinał się człowiek ku własnej swojej racji bytu; zaś rozwój samorzutności twórczej to zarazem rozwój *wolności*, będący miarą postępu historycznego ludzkości. Od konieczności ku wolności kroczą dzieje. Poznać i zatwierdzić konieczność, aby opanować ją i dopełnić przez wolność, to właśnie ten cel uniwersalny, jakiego szukają dziś narody, aby rozbudować go w autorytet nadrzędny. Zaś dopełnienie konieczności przez wolność, to najprostsza definicja PRAWDY.

W całym więc pochodzie dziejowym ludzkości, a specjalnie w obecnym momencie przełomowym, nie idzie o nic innego, jak o Prawdę. Ciąży ona nad losami i wysiłkami ludzkiemi, jako żelazny, nieunikniony postulat. I oto, wbrew sceptycyzmowi mędrków i przelotnych mód intelektualnych, odbywa się w naszych oczach paniczny i spontaniczny zarazem wyścig narodów ku prawdzie. Każdy żywotny i wielki naród, dorastający do poziomu współczesnej problematyki historycznej, rwie się dziś ku misji ocalenia najwyższych wartości cywilizacyjnych i ku wydźwignięciu ducha ponad materję, a to znaczy, że *prawdę chce stworzyć*.

W porywie mesjanicznym pną się narody mózgiem i wolą ku prawdzie, chcąc ją określić w postaci wyraźnej doktryny nowego życia i rozpowszechniać ją słowem i mieczem. Mogą być jednak różne *formy* prawdy, t. zn. różne „prawdy względne", lecz tylko jedna *treść* prawdy, tylko jedna prawda ABSOLUTNA. Toteż spośród wielu narodów, biorących udział w tym wyścigu supra - olimpijskim, jeden tylko będzie tym wybranym, którego Słowo twórcze posiadać będzie walor prawdziwości bezwzględnej. I ten właśnie zwać się będzie primus inter pares, bo on wytrzebi fałsz aż do korzenia i ocali cywilizację.

Polska ma warunki, by stać się tym narodem-przodownikiem. Świadczy o tem zarówno jej myśl filozoficzna, będąca doktryną czystą samorzutności twórczej i celu ostatecznego dziejów, jak i predestynacja historyczna; wyrażająca się z jednej strony w kluczowem położeniu geokulturalnem, a z drugiej strony w wyprzedzeniu Europy pod względem założenia i rozwiązania arcy-problemu *antynomji społecznej*. O położeniu ośrodkowem Polski pisano już tyle, że dowód słuszności tej tezy jest zbędny; zaś co do walki prawicy i lewicy społecznej, która jest osią całej współczesnej problematyki historycznej, to Polska „w swej antynomji obozu państwotwórczego („mocarstwowego") i wolnościowego (narodowo - posłanniczego), jest o całą epokę bliższa celom końcowym tej walki dziejotwórczej, gdyż lewica polska (obóz państwotwórczy) jest już częściowo utożsamiona z prawicą, i naodwrót prawica polska (obóz „narodowy") wchłonęła w siebie już i zasady ideowe lewicy. W ten sposób obydwa te żywioły są już w Polsce bliskie owego utożsamienia końcowego, o którem pisze Wroński, że jest ono warunkiem przejścia do nowej, wyższej ery dziejowej. O ile wczorajsza generacja Polski jest jeszcze mocno zaangażowana w ten spór ideowo - moralny między lewicą, a prawicą, to młode, narastające pokolenie wyprzedziło ją znacznie w likwidacji tych różnic, może więc będzie mu danem wytworzyć ów nowy, nadrzędny typ człowieka, uzdolniający do pojęcia i rozpowszechnienia *prawdy absolutnej*.

Warunki powyższe, predestynujące Polskę do pierszeństwa, to Fatum, które powinna ona zamienić na świadome posłannictwo. Obecnie Fatum włada niepodzielnie, automatyzm rozwoju rządzi powierzchnią naszego życia publicznego. Nieliczna jest grupa tych, którzy osiągnęli pełnię świadomości dziejów polskich, w ich aspekcie fatalistycznym i posłanniczym. Polska zmartwychwstała więc tylko pozornie, jej istotne, *duchowe* granice nie są jeszcze zakreślone. Dlatego kłębi się w naszem życiu publicznem istne theatrum larw, żerowisko agentur obcych, trucizna kłamliwych haseł i balansowanie polityczne od bloku faszystowskiego (Niemcy) do bloku liberalno - demokratycznego (Francja). Ale ta druga Polska, wrażliwa na zew prawdy, głos Boga, *istnieje* przecież, jako akt samopoznania i sąd sumienia, jako niezniszczalna OPINJA publiczna.

Od lat wydajemy „Zet", jako żywy organ tej opinji i nie zdławiliście nas, wy wszyscy, którzy nie wiecie co to: POLSKA. Przeciwnie, odrętwiałe sumienie i myśl społeczna budzi się w Polsce i porasta w siłę, rząd dusz przechodzi nieuchronnie w ręce świadomej celu *opinji*. Do niej też należy ostateczne zwycięstwo.

Powiadają nam wsteczni i mali, że misja dziejowa Polski to „dziecińistwo", że „dziecińistwem" jest samo szukanie prawd i wiara w ich zbawczą, wyzwalającą potęgę. Ale jednocześnie świat tonie we krwi i wstrząsach konwulsyjnych walki *idej*, płacąc miljonami ofiar za ten brak prawdy, której poszukiwanie jest „dziecińistwem". Kto tego nie widzi w epoce szaleństw apokaliptycznych ludzkości, kto mniema, że warszawska kawiarnia, ów paraliż Ipso - postępowej bezmyślności, przewiezie go bezpiecznie, niby arka Noego przez potop wojen religijnych i socjalnych, przez zawieruchę mesjanizmów narodowych rozbudzonych już wszędzie, ten sam jest dziecinnym ślepcem.

Pytają nas: dlaczego właśnie Polska? Nie mają jednak tych wątpliwości Niemcy, Włochy, Sowiety, Japonja, idąc za kategorycznym imperatywem wiary w wyższość swej prawdy historycznej, choć one nie mają jasno sformułowanych doktryn swego apostolstwa, zaś *Polska ma taką uniwersalną i apodyktycznie pewną doktrynę*. Im wolno wołać w głos, ale Polska ma milczeć, dlatego, że tamte narody się mylą i pogłębiają chaos, a ona przynosi harmonję i absolutną prawdę? Dlaczego właśnie Polska? — pytacie. Otóż to jest ten tchórzowski sceptycyzm, ten instynkt papuzi naśladownictwa, ten grymas rozkładu woli, ten brak elementarnej dumy narodowej, szukającej dla swej ojczyzny racji życia, nietylko chamskiego „miejsca pod słońcem".

Otóż *właśnie Polska*, bo ona przynosi światu prawdę. I dość już przekomarzania się z dekadenckimi „wątpicielami", którzy nie chcą tego zrozumieć. Jeśli nie wiecie dlaczego, to milczcie i nie przeszkadzajcie w pracy pozytywnej tym, którzy wiedzą i wierzą. Bo nie wy już odtąd decydować będziecie o kształcie kultury polskiej i o jej dalszej dynamice rozwojowej. Bo to wasza impotencja ideotwórcza wtrąca naród w spleen bezwyjściowości, niosąc mu bezruch, rozpacz i poczucie pustki. Bo to wy, w waszym agnostycyzmie kawiarnianych ironistów, śmiejąc się z „polskiej prawdy", przygotowujecie świadomie czy bezwiednie zwycięstwo „prawdy", podyktowanej przez ekspozytury kominternowskie. Odtąd już nie polemizować z wami, ale bić was będziemy twardem słowem, a jeśli nie poruszy was słowo, przyjdzie na was i miecz kary.

Wczorajsze pokolenie Polski wyczerpało już całą swą energję w realizacji ideału niepodległościowego, nie jest już w stanie pójść dalej, dlatego stanowi tak podatny grunt dla tej postawy minimalistycznej i defetystycznej, która pyta bezradnie i ze złośliwą przekorą: dlaczego właśnie Polska? Jest tedy to pokolenie zupełnym już nieużytkiem dla Polski nowej, podejmującej z zuchwałą wiarą swe epokowe posłannictwo. Rozdarte na koterje i przedwojenne jeszcze „orjentacje", napęczniałe emocjami personalnych nienawiści, porażone żałosnem zwężeniem horyzontów, drepce ono w miejscu, podzielone na posłusznych „czynowników Czynu" i na zajadłych biadaczy. Idzie jednak nowa generacja, wyrosła już w wolnej Polsce, która ma dość impasu, nie zamierza wlec się w ogonie wczorajszych programów i partyj, chce walczyć o wielki cel, w oparciu o żywą, dynamiczną wspólnotę duchową.

Ona da Polsce to, czego jej brak najwięcej: poznanie rzeczywistości polskiej i elementów naszej misji historycznej, ona stworzy ów „mózg centralny", organ myśli i woli, wyznaczający kierunek jednolity dynamice rozwojowej narodu i naszej imperjalnej racji stanu. Ona wytrzebi fałsz i ustanowi rząd prawdy. Ona nada sens konkretny pojęciu: Polska, wyprze z naszych granic obce, destrukcyjne hasła, rozpalając nareszcie światło idei. Ona zespoli naród i państwo w całostkę, służącą realizacji organicznych ideałów naszej historji, ujętych w system przez polską filozofję narodową, stworzy nacjonalizm posłanniczy i polski imperjalizm konstruktywny. Ona urzeczywistni równowagę pomiędzy „prawem ludzkiem" a „prawem bożem", i na ugruntowanej w ten sposób „kulturze ładu i wolności" zbuduje potężne imperjum Europy Środkowej, niosąc na wschód pochodnię prometejskiej idei wyzwoleńczej a na zachód zasady nowego ładu moralnego. Wychowa w Polsce — zaczynając od samej siebie — nowy typ ludzki, zdolny do olbrzymiego wysiłku kulturotwórczego i społeczno - produkcyjnego, podźwignie gospodarstwo narodowe do poziomu równorzędnego z Zachodem, urzeczywistniając jednocześnie dobrobyt i sprawiedliwość społeczną. Odrodzi naszą kulturę, rozpędzając na cztery wiatry wszystkie jej pasorzyty i wysuwając prymat ducha nad materjalistycznym hedonizmem, przyjętym za kanon życiowy przez naszą pseudoelitę. Przetworzy katolicyzm polski w prawdziwy kościół wojujący, zwycięski nad komunizmem i pogańskim rasizmem, a harmonizujący wiarę z nowemi światłami wiedzy.

Dogasające pokolenie nie umie udźwignąć odpowiedzialności za nową rzeczywistość polską i pcha nas bezwiednie w powtórną katastrofę historyczną. My do tego nie dopuścimy. Nie chcemy Polski tragicznej, balansującej bezsilnie od kataklizmu do kataklizmu. Chcemy jej nadać sens istnienia i kierunek drogi, chcemy by poznała i dopełniła samą siebie.

Ta wola zdeterminowana jasną świadomością celu, staje się stopniowo czynnikiem, którego już żadna ludzka siła nie przekreśli. Polska 1936 roku jest już inna od tej, którą znaliście wczoraj. I zdumiejecie się, gdy ona zacznie przemawiać i dyktować historji *prawo swej prawdy*, żelazny kanon jutra.

Cała jutrzejsza historja Europy stać będzie pod znakiem tej nowej, rodzącej się Polski. Będzie to niespodzianka największa, jaką znają dzieje. Zadrżą rządy i ludy na głos Polski - Idei, i po wszystkich stolicach będzie się wymawiać z podziwem i szacunkiem jej imię. Zło nie uczyni jej krzywdy, przypadną do ziemi płazy zdeptane stalową stopą.

Przemówi bowiem Polska — głos opinji globowej, Polska — GŁOS BOGA.

# Narodziny mitu

Artykuł niniejszy nie jest ani poetycką apostrofą do metamorfoz duchowych współczesnej rzeczywistości polskiej, ani studjum naukowem o akademickim charakterze, gdzieby postawiona teza została wszechstronnie obwarowana argumentami i w trakcie systematycznej dyssertacji obroniona. Niewątpliwie, w życiu duchowem Polski dzisiejszej zachodzi jakaś tajemnicza transfiguracja, czy transsubstancjacja, której następstwa historyczne mogą być nieobliczalne. Z drugiej strony, problem, który tu poruszam, domaga się metodycznego i wyczerpującego rozważenia, przy pomocy całego aparatu narzędzi poznawczych, pozwalających zbadać dokładnie jego źródła psycho-genetyczne, socjologiczne, estetyczne etc. Ja jednak poprzestaję narazie na skromnym essay'u, którego przemyślenie niezbyt utrudzi czytelnika.

Idzie mianowicie o kwestję „mitu społecznego": czem on jest, skąd się wywodzi, jaka jego rola historyczna i jakie są jego perspektywy metafizyczne. I dla równowagi, aspekt praktyczny: czy w dobie obecnej, w czasie istnego wyścigu „mitów" klasowych, narodowych, rasowych, międzynarodowych, Polska posiada również swój mit dziejotwórczy, źródło natchnień zbiorowych i inspiracji woli, czy też jest — w dziedzinie mitotwórstwa — jestestwem bezpłodnem.

Zaczynamy naturalnie od Sorela, któż-bo nie wie, że myśliciel ten wytworzył pierwszą jakotako usystematyzowaną teorję mitu. W definicji najprostszej, sorelowskie pojęcie mitu przedstawia się tak: jest to antycypacja rzeczywistości upragnionej, *wyobrażonej w oglądzie*, zapładniającym wyobraźnię zbiorową, poruszającym emocje i pobudzającym wolę, a przeto stanowiącym źródło niewyczerpalne siły motorycznej, potrzebnej do walki z rzeczywistością istniejącą w imię rzeczywistości możliwej. A teraz moja interpretacja: negacja tego *co jest* w imię tego *co być powinno*, potrzebuje oparcia o substancję wyobrażenia zbiorowego, dostępnego dla wielu, jeżeli chce wytworzyć siłę, przekształcającą dzieje. Jest więc mit „tem trzeciem", co buduje pomost sztuczny pomiędzy faktycznem a możliwem, w oglądzie czegoś *co jest tak, jak być powinno*. Siła powstaje ze złączenia przyczynowości i substancji. W płaszczyźnie ruchów masowych, jako świadomych działań historycznych, przyczynowością jest *idea*, czyli koncepcja rozumowa (plan rzeczywistości możliwej), substancją *mit*, czyli intuicja wyobrażeniowa. Ich relacja wzajemna wyłania *siłę*.

Zaznaczam tu marginesowo, że charakter powyższy mitu, jako wyobrażenia antycypatywnego czegoś co jest już takie jak być powinno, wskazuje na dominującą rolę czynnika estetycznego w powstawaniu mitów.

### POCHODZENIE „MITU SPOŁECZNEGO".

Tem byłby mit w aspekcie psycho-genetycznym. Rolę historjotwórczą mitu oświetlił Sorel (i nietylko on) dość wszechstronnie. Wydarzenia ostatniej doby potwierdzają naogół jego teorję. W naszych oczach rodzą się i rozwijają mity społeczne, rozpłomieniające świadomość zbiorową narodów i wykazujące zdumiewającą siłę motoryczną i atrakcyjną. Przeszłość dostarcza nam pokrewnych przykładów. Toteż nie to mnie fascynuje w zagadnieniu historycznem „mitu społecznego", jako źródła energetycznego ruchów masowych, lecz jego pochodzenie socjo-genetyczne i jego modus działania.

Sądzę, że pierwszy problem znacznie się uprości, gdy uczynimy rozróżnienie między mitem bajecznym a mitem historycznym w sensie dosłownym, okaże się bowiem wówczas, że współczesny „mit społeczny" jest synteza organiczną tych dwu elementów. Mit bajeczny powstaje w stadjum pierwotnem rozwoju społeczności, gdy nie wyszła ona jeszcze poza determinujące ją środowisko *przyrody;* mit historyczny zjawia się wówczas, gdy człowiek — i grupa ludzka — przeciwstawia się już przyrodzie i zdolna jest założyć zbiorowe cele do osiągnięcia, t. j. gdy ze stanu biernej zgodności z tem *co jest*, wyłamuje się ona przez ideę tego *co być powinno*. W terminologji Brzozowskiego ów stan przyrody „byłby pogrążeniem się bez reszty w świecie gotowym, „zastanym", podczas gdy historja jest-to wysiłek samostwarzania się ludzkości na podobieństwo powziętych przez nią idej, celów (przejście od świata zastanego do rzeczywistości świadomie przez nas stwarzanej).

Przykładem mitu bajecznego będzie np. powszechnie występujący — w baśni ludowej i dziecinnej — motyw rycerza zabijającego smoka i wyzwalającego uwięzioną przezeń królewnę. Podobnie klasycznym przykładem mitu historycznego będzie, z jednej strony, wyobrażenie Mesjasza-Zbawcy narodzonego z Niepokalanej, wydobywającego ludzkość ze stanu upadłego, — z drugiej strony, mit demoniczny Antychrysta. W obydwu tych kategorjach mitu przełamuje się, jak w pryzmacie, *ta sama rzeczywistość absolutna*, jaką jest *hyperfizyczne współistnienie dobra i zła w duszy ludzkiej, postulujące wysiłek wyzwolenia z tego tragicznego stanu naszego gatunku.* Ale wyobrażenie rycerza, smoka i królewny nie jest odnoszone do sytuacji faktycznej człowieczeństwa, jako jej alegorja i zarazem zadany nam problemat; podczas, gdy wyobrażenie Zbawcy, wolnego od zmazy pierworodnej, zakłada wyraźnie jako przesłanki: istnienie dobrej (i złej) zasady, los historyczny ludzkości, oraz problemat możliwego wyjścia z tego stanu przez interwencję dobroczynną Istoty Najwyższej.

Można dziś na drodze rozumowej przyjąć taką np. interpretację semantyczną wspomnianego mitu bajecznego, że obecność zła w „ja" ludzkiem („smok") krępuje jego aktywność transcendentną, uniemożliwiając poznanie prawdy („królewna"), lecz dobro, t. zn. wolna wola („rycerz") przezwycięża zło i wyzwala rozum z paraliżujących go więzów. Ale nie ulega wątpliwości, że baśń ta dowodzi conajwyżej jakiejś nostalgicznej tęsknoty człowieka pierwotnego do rozwiązania tego problemu, nie pozwala jednak przypuścić, by uświadamiał on sobie jakieś takie jej znaczenie. Jestestwo ludzkie stwierdzało — poprzez ten mit — zagadkę swej niewytłómaczalnej natury, danej mu w doświadczeniu. Nie analizując jednak rozumem tego stanu, nie znajdowało też w nim żadnej *pobudki moralnej*. Przeciwnie mit zbawicielski, negując rzeczywistość faktyczną w imię rzeczywistości możliwej, a upragnionej, postulował postęp historyczny, pobudzał wolę wyobrażeniem tego co być powinno.

Otóż stawiam tu tezę następującą: *współczesny „mit społeczny"* (klasowy, narodowy, rasowy i t. p.) *rodzi się z identyfikacji obydwu tych elementarnych postaci mitu.* W każdym „micie społecznym" można odnaleźć przez analizę zarówno mit bajeczny, jak i mit historyczny, zespolone tam ze sobą w pewien szczególny sposób. Twierdzenie to postaram się uzasadnić — przynajmniej pobieżnie — w dalszym ciągu tego essay'u.

### OD IDEI DO „MITU".

Modus działania mitu, jako współczynnika dziejotwórstwa, przedstawiam sobie w skrócie — następująco: Historja in abstracto jest kolejnem samookreślaniem się ludzkości, zapomocą wytwarzania coraz-to wyższych i powszechniejszych celów, oraz ich realizacji przedmiotowej, w postaci różnych sposobów działalności twórczej i różnych instytucyj społecznych. Tak pojęta historja da się odcyfrować jako plan rozumny, następstwo celów i struktura praw, wynikających z samej istoty Logosu ludzkiego. Ale in concreto pochód ten historyczny ludzkości *natrafia na przeszkody*, zarówno w niej samej, jak w środowisku kosmicznem, w którem człowiek żyje. Prawa i cele historji, jako samookreślenia ludzkiego rozumu, są to tylko warunki, pod któremi przyszłość nieoznaczalna (zupełne indeterminitum) przemienia się w możliwość. Aby to co możliwe, przeobraziło się w fakt dokonany, niezbędnem jest działanie przyczyny, lub, ściślej: wolnej przyczynowości ludzkiej. Otóż *idea jest tem, co* — w historycznym aspekcie — *zamienia możliwość w przyczynę realnie działającą.* Ale idea, jako przyczyna pobudzająca pewnych procesów dziejotwórczych, nie wytwarza jeszcze siły dynamicznej w skali masowej, dopóki nie oprze się o substancję mitu, czyli o wyobrażenie jednolite opanowujące imaginację zbiorową. Tak więc, cele i prawa Logosu historycznego, stanowią *treść* intensywną dziejów, zaś idea w oparciu o mit przenosi tę treść w Bios historyczny, w żywioł konkretnego stawania się, pobudowując wspólnie *formę* ekstenzywną dziejów: osnowę faktów dokonanych.

### METAFIZYKA MITU.

Można jeszcze zbadać istotę „mitu" z perspektywy metafizycznej, t. zn. z punktu widzenia krytyki czystego rozumu, i to zarówno genetycznie, jak strukturalnie. Można się tu powołać na klasyczną analizę transcendentalną naszego podmiotu apercepcji, dokonaną przez Kanta. Podmiot ten da się rozszczepić na rozum spekulatywny, którego przedmiotem jest Prawda, rozum praktyczny, mający za przedmiot Dobro, oraz rozum teleologiczny, urzeczywistniający Piękno. Istnieje — w stanie obecnym naszego „ja" — niewspółmierność (inadekwacja) rozumu spekulatywnego i praktycznego, skutkiem której „rzecz sama w sobie" (absolut) jest niedosięgalna. Między poznaniem tego co jest , a działaniem tego co być powinno, tymi dwu podstawowymi funkcjami naszego „ja", otwiera się przepaść. Zdaniem Wrońskiego, stan ten jest następstwem obecności *zła* hyperfizycznego w człowieku. Myśl i wola nie wystarczają do przejścia od rzeczywistości względnej, t. j. tej w której żyjemy, do rzeczywistości absolutnej. Z pomocą przychodzi uczucie, usiłujące sięgnąć, prowizorycznie przynajmniej, do istoty wnętrznej absolutu, rzutem twórczym *intuicji genetycznej*. W płaszczyźnie historycznej sprawa wygląda tak: To, co rozum spekulatywny pomyślał jako możliwość, byłoby z łatwością zrealizowane przez rozum praktyczny, gdyby nie demoniczny, destrukcyjny popęd do zła, tkwiący w człowieku i gdyby nie opór rzeczywistości zewnętrznej. Powstaje konieczność walki i pracy, realizacji pomyślanego celu poprzez *wysiłek*, i tu dopomaga intuicja przez wytworzenie obrazu pobudzającego: mitu. Umożliwia to t. zw. *czynność autoteliczna* (autotelja = celowość własna), działanie skierowane na samo dopełnienie działania, o które chodzi. W rzeczywistości autotelicznej, to co jeszcze nie istnieje, a ma być dokonane, przyjmuje się jako już istniejące w hypostazie, w wyobrażeniu nadrzędnem naszego ja. Takie zjawisko zachodzi w procesie twórczości artystycznej, to samo obserwujemy w dziedzinie mitów społecznych. *W pryzmacie mitu naród, czy jednostka bohaterska, dostrzega siebie już zawczasu w funkcji dopełniciela tego zadania, jakie sobie postawiła, jako ideał.*

Już w micie bajecznym — że wrócimy do poruszonego przykładu — widzimy mgliste wyobrażenie czynności zbawczej, jaka musi być dokonana, aby smok (zło) został pokonany, rycerz (dobro) zwyciężył, a królewna (prawda) została wyzwolona i osiągnięta. Jeszcze wyraźniej zarysowuje się to wyobrażenie czynności posłanniczej w micie historycznym (np. mit soterjologiczny Mesjasza). *W „micie społecznym" naród czy klasa społeczna świadomie dąży do wytworzenia stałego wyobrażenia czynności zbawczej czy reformatorskiej, jaka ma być przez nie spełniona.*

Zaznaczę tu jeszcze, dla pełni określeń, że na strukturę metafizyczną mitu, wziętego sam w sobie, jako twór jaźni (recte: świadomości zbiorowej), składają się cztery czynniki: 1) akt samorzutny czystego rozumu (= dążności do utożsamienia rzeczywistości istniejącej: prawdy z rzeczywistością zamierzoną: dobrem), 2) intuicja wyobrażeniowa tej tożsamości, — przyczem rola wyobraźni wytwórczej jest w stosunku do tej intuicji już tylko pochodna, 3) idea (treść) transcendentalna, 4) przeobrażenie, uzmysłowienie estetyczne (forma).

### ELEMENTY BAJECZNE I HISTORYCZNE „MITU SPOŁECZNEGO" POLSKI.

To chyba wszystko, co należało powiedzieć, by naszkicować genezę i strukturę mitu. Pozostaje teraz zbadać, czy istotnie współczesny „mit społeczny" jest rezultatem twórczego zespolenia mitu bajecznego i mitu historycznego. Otóż spróbujmy wziąć przykład najbliższy: Polskę. Jej mit bajeczny to przedewszystkiem opowieść o Krakusie i Wandzie, zaś jej mit historyczny, to wytworzone przez naszą poezję romantyczno - mesjaniczną wyobrażenie hiperboliczne Polski „Chrystusa narodów" (Mickiewicz, Krasiński), oraz Polski, jako „Niewiasty, depczącej głowę węża" i rodzącej Słowo (Norwid, Słowacki). Nie potrzebuję tu przypominać rzeczy oczywistej, że mit wogóle — w przeciwieństwie do legendy, zwróconej ku przeszłości — jest tematem i problemem *przyszłości*, wyobrażeniem tego co musi być (jako przeznaczenie) i powinno być (jako posłannictwo) przez naród wykonane. Zwrócę natomiast uwagę na to, że w micie bajecznym przeważa element intuicji, zaś w micie historycznym element pojęciowości, świadomości. Mit historyczny powstaje dopiero wtedy, gdy naród wykrystalizował się już jako osobowość wyższego rzędu, podmiot dziejów.

Polski „mit społeczny", o ile powstanie, będzie nieuchronnie syntezą dwu elementów, określonych powyżej, przetransponowanych jednak na wyższą płaszczyznę. Ale narodziny „mitu społecznego" są fenomenem niezwykle skomplikowanym. Im szerszy zaś jest zasięg myśli refleksyjnej i ekspansji imperjalnej narodu, im większa jego potencjalność posłannicza, tem cięższy jest poród tego Słowa wyzwalającego, ze względu na trudność integracji zasad i celów dziejotwórczych, które ma ono wyobrazić. *W Polsce ten okres brzemienności ideowej musi być najboleśniejszy i najdłuższy, bo przeznaczenie jej i posłannictwo ma charakter wyjątkowy, uniwersalny, nadrzędny.* Nie będę tu argumentował tej tezy, bo pisałem już o tem wielokrotnie. Wystarczy zresztą przemyśleć postulaty i koncepcje polskiej filozofji mesjanicznej, rozwiązującej definitywnie odwieczne problematy Boga, człowieka, nieśmiertelności, sensu dziejów, wystarczy wspomnieć rozmach naszej poezji wieszczej, z której planetarnemi i kosmicznemi wizjami nic się nie da porównać w historji literatury. Jeżeli zbadamy uważnie relację wzajemną filozofji i poezji polskiej, pojmiemy, że ta druga usiłowała uzmysłowić w kształcie artystycznym ogłoszone przez nasze doktryny filozoficzne *spełnienie dziejów* i odkrycie światu przez Polskę *prawdy absolutnej.* W tym kierunku szedł wysiłek Mickiewicza, w jego wizji mitycznej Męża, co „nad lud i nad króle podniesiony, Na trzech stoi koronach, a sam bez korony", Krasińskiego w „Nieboskiej", „Przedświcie", „Trzech myślach Ligęzy", Norwida w jego „Polsce przemienionych kołodziejów", będącej środkiem świata i zakładającej podwaliny ery, Słowackiego w jego świętojańskich objawieniach Polski — Nowego Jeruzalem. Zdystansował ich wszystkich Wyspiański. Elementy jego teatru: Wawel, jako synteza dziejów (w interpretacji mojej antyteza biblijnej wieży Babel) — Słowo stające się Ciałem, — Sława - upiorzyca — arka Światła na morzu krwi i Nocy barbarzyństwa nad światem — zesłanie Ducha Św. (w „Legjonie"), — Wesele Śmierć — Salvator Chrystus-Apollo (w „Akropolis"), to układ architektoniczny alegoryj, odsłaniający w porywie szczytowego natchnienia zagadkę Przeznaczenia Polski i ludzkości. Zdaniem A. Ł. Cybulskiego struktura teatru Wyspiańskiego jest n. b. rozbudową ośrodkowej wizji profetycznej Mickiewicza. Znamiennem jest, że już tu, w teatrze Wyspiańskiego, mit bajeczny Krakusa i Wandy przeplata się z mitem Chrystusa - Apolla i Polski - Niewiasty, rodzicielki Słowa.

### MIT DESTRUKCYJNY „UPADKU CZŁOWIEKA".

Ale w pojęciu „mitu społecznego" mieści się coś więcej (i mniej zarazem) niż w wizji dziejotwórczej, wykrystalizowanej przez proroctwa sztuki narodowej. „Mit społeczny", w dosłownem znaczeniu tego terminu, powstaje na przecięciu owej syntezy mitu bajecznego i historycznego z dojrzałą już do dopełnienia swej misji rdzennej *wolą zbiorową narodu.* W wyobrażeniu nadrzędnem, które zwę — za Sorelem — mitem społecznym, zogniskować się musi cała problematyka narodowa i imperjalna danej całostki społecznej, i to w ten sposób, by utworzyła ona jednię oglądu, zdolną trwać poprzez wieki i inspirować nieprzerwanie imaginację zbiorową pobudkami heroicznego czynu. Idzie o to, by naród znalazł w tym micie najwyższym swe historjotwórcze „perpetuum mobile", *dające mu substrat nieśmiertelnego, samozapładniającego się bytu.*

Byłoby interesującem stwierdzić, w jakiej mierze narodziny hitleryzmu niemieckiego, czy faszyzmu włoskiego, spełniają ten warunek automotoryczności posłannictwa narodu, jako przeznaczonego mu bezwzględnego bytu; zarówno jak ciekawem byłoby zbadać, jaką rolę odegrały, przy formowaniu się tamtych mitów społecznych, czynniki mitów bajecznych i historycznych. Dla mnie osobiście nie ulega wątpliwości, że wagnerowski monumentalny teatr muzyczny, odegrał rolę poważną przy zapłodnieniu rasistowskiego, pangermańskiego mitu; nie znam natomiast natyle niemieckiej mitologji ludowo - narodowej, bym mógł odszukać w hitleryzmie i te pierwiastki. Co do faszyzmu ,to mit bajeczny rzymskiej wilczycy i mit historyczny Italji Risorgimenta, zbiegły się niewątpliwie w akcie narodzin „mitu społecznego" wskrzeszonej Romy Cezarów, głoszącej hasło „Powszechności Rzymu".

Epoka obecna, czasy wulkanicznych wstrząsów skorupy ustroju społecznego ludzkości, są jakby generalnem wyładowaniem się wszystkich sił żywiołowych, jakie narastały w niej od tysiącleci. W oparciu o substancje mitów, idee uniwersalne, wynikłe z dążności powszechnej do absolutu, nadają potęgę genetyczną wszystkim składnikom duszy ludzkiej, a więc zarówno dobru, jak złu i ich dziejowym hipostazom. Skoro natura ludzka skażona jest przez popęd do zła, kulminujący aż w satanicznej destrukcji, skoro problemat wyzwolenia z tego „stanu grzechu" jest jądrem wszelkiego mitu i zarazem motorem wszelkiej działalności historycznej, to *ten element zła zakraść się musi fatalnie i do współczesnych mitów społecznych, nadając im charakter tragiczny.* I, co gorsza: ów grymas „złej zasady", usadowiony w rdzeniu mitu bajecznego, w postaci apokaliptycznej „smoka", i w micie historycznym, wyodrębniony tam nawet w mit Antychrysta, może się objawić w jakiejś integracji nadrzędnej, w nowym internacjonalnym „micie społecznym". Otóż Hoene - Wroński pisząc w swych dziełach o „zgrai piekielnej" (bande infernale), ma na myśli ten właśnie czynnik, wyposażony we własną dynamikę rozwojową i wsparty o bazę potężną, jaką stanowi, w aspekcie psycho-genetycznym *mistycyzm*, a w aspekcie socjo-genetycznym *tradycja tajnych związków*, ciągnąca się poprzez cały bieg historji, a owocująca dziś w konspirującym i rewolucyjnym utopizmie socjalnym.

Prosta obserwacja pozwoli nam stwierdzić, jakie czynniki złożyły się w epoce wspóczesnej na uformowanie się tego nadrzędnego „mitu", którego siedliskiem jest w danej chwili Rosja Sowiecka, który jednak rozpowszechnia się na całym globie, nawet wśród jego ideowych przeciwników. *Nihilizm cywilizacyjny*, dążący do zniszczenia historji i kultury, to jego idea ośrodkowa, spowodowana wściekłą awersją do wszelkiego ładu moralnego będącego postulatem dziejotwórstwa. Epifenomenem tego nihilizmu jest *materjalizm* zaprzeczający samorzutności twórczej rozumu, a wywodzący wszystko z bezwładnej daności bytu. Z ich połączenia powstaje naturalna idea „*homunculusa*", człowieka - automatu, którego rozum twórczy jest sparaliżowany, a którego środowiskiem bytowem jest technika i maszyna. Stąd już krok tylko do owego *fałszywego absolutu*, jakim jest proletarjat, bezosobowy kolektyw, żyjący nienawiścią i niszczeniem. Za tem idzie *antychrystjanizm* i *antyfilozofizm*, jako negacja celu moralnego historji (odrodzenia duchowego) i celu ostatecznego wiedzy stwórczej. Tak się zakłada *fałszywa idea postępu*, niwecząca sam przedmiot i rację jakiegokolwiek postępu: dobro i prawdę. Prowadzi to do nicości absolutnego celu istnienia, czyli do rozumowego i fizycznego *samozniszczenia*. Z przecięcia tych zasad przewrotnych rodzi się mit „raju ziemskiego", który jest niczem innem, jak wyobrażeniem *upadku człowieka*, będącym substancją siły motorycznej czynników destrukcyjnych.

### ELEMENTY I ISTOTA POLSKIEGO MITU.

Wręcz przeciwne zasady zbiegają się promieniście ku wytworzeniu polskiego „mitu". Myśl polska głosi „królestwo ducha" (Słowacki) i ocalenie — przez syntezę wyborczą — wszystkich osiągnięć szczytowych historji (Wyspiański, Krasiński). Odkrywa absolut w *wiedzy stwórczej*, transcendentnej do bytu stworzonego (Hoene - Wroński), a w człowieku widzi Słowo, twórczą moc samorzutnego rozumu (Trentowski, Mickiewicz, Wyspiański). Dopełnia rozwój historyczny myśli przez doktrynę *filozofji absolutnej* (Wroński), a dzieje przez prawdziwy „chrystjanizm spełniony", Królestwo Boże na ziemi (Wroński, Cieszkowski, Krasiński, Norwid, Wyspiański). W miejsce fałszu ustanawia *prawdę*, jako cel i kryterjum postępu a w następstwie odkrycia prawdy zatwierdza żywot wieczysty jaźni, w akcie *samostworzenia* (Hoene-Wroński).

Oto elementy organiczne polskiego mitu. Ich przecięcie się i jednia to *niewysłowne piękno absolutu, odsłonionego w dziejach.* Tu się wyjaśnia olbrzymi zasięg i zagadkowość formuły naszego posłannictwa historycznego. Utożsamienie powyżej naszkicowanych zasad i idej nie jest wyrażalne w terminach ludzkiej mowy. Rodzi ono wyobrażenie gigantyczne i proste zarazem: ZJAW BEZPOŚREDNI BOGA W POŚRODKU DZIEJÓW. Wyobrażenie to, jako odwieczny substrat polskiego „mitu społecznego" przekracza możliwość pojęcia go w klimacie relatywizmu i agnostycyzmu współczesnego. Przynosi ono jednak prawdę realną: *sąd ostateczny nad złem i fałszem globowym*, sąd, do którego Polska — w imię Boże — dorośnie i który dopełni.

Ten sąd bezwzględny, w mieczu i słowie, jako czynność i funkcja rdzenna Polski na forum historji, ustanowi ciągłość i samorzutność wieczną jej bytu absolutnego, jako *rzeczywistości* niezniszczalnej i jako nieprzerwanie fascynującej narody *idei.*

*Jerzy Braun.*

# Przegląd prasy

## Czy wystarczy dziś Torquemada?

Artykuł A. Kożuchowskiego w „Myśli Polskiej" z 1 — 15 września b. r., p. t., „Powrót Torquemady" wywołał głośne echa prasowe, pozytywne i negatywne. Jaskrawa teza i namiętny żar stylu nie mogły nie poruszyć umysłów. Nawiązując do wypadków w Hiszpanji i do stwierdzenia W. Wasiutyńskiego, że w Europie rozpoczęła się już era nowych wojen religijnych, autor pisze m. in.:

„Ojczyzna nasza lada chwila stać się może kolejnym objektem najazdu marksistowskich termitów, przed którym zbledną najgroźniejsze pochody Islamu na świat Krzyża.

W obliczu tej wojny krzyżowej drepczemy na miejscu nieuzbrojeni, niezdecydowani, a przedewszystkiem w nic nie wierzący. A musielibyśmy na sierp i młot wywiesić znak swastyki lub znak krzyża.

Nie jest naszą rzeczą już teraz przesądzać o wyznaniu nacjonalizmu polskiego, chcielibyśmy jedynie wyrazić gorące pragnienie, by jeśli ma on sobie obrać jakiś symbol — to raczej ten odwieczny, wypróbowany znak Chrystusowy".

Nie wolno nam trwać w biernym kwietyzmie, musimy podjąć walkę na śmierć i życie z zarazą materjalizmu, inaczej bowiem czeka nas los Hiszpanji.

„Przyjdą na nas terminy, kiedy zobaczymy leżące w gruzach dzieła i pomniki tysiącletniej naszej kultury, która tylu potopom dotąd się oparła. — Przyjdą dni, obłąkane czerwonym szałem, kiedy bliźnich ujrzymy wbijanych na krzyże, obdzieranych ze skóry i tysiącami jak szczury niszczonych. Krwi bratniej będzie więcej na ulicach naszych miast, niż jest teraz wody deszczowej.

Najlepszych z pośród nas spotka haniebny los Benevente i Unamuno. Na własne oczy i we własnym kraju oglądać będziemy takie rozpętane bestjalstwo i taką ohydę, przed któremi wizje apokalipsy wydadzą się dziecinną igraszką".

Autor wzywa w obliczu groźby, wiszącej nad nami, do zastosowania zawczasu bezlitosnych środków represyjnych.

„Czas już najwyższy, by z naszej gorączkowej i fanatycznej mobilizacji do świętej wojny pod znakiem krzyża i w obronie krzyża został wrócony do życia i stanął pośród nas wielki i straszny Torquemada — inkwizytor.

Jeśli nie mamy przegrać — Torquemada bezlitosny i straszny, ale sprawiedliwy i wielki musi nadejść".

Racja stuprocentowa, jeśli idzie o bierność społeczeństwa polskiego w stosunku do wzbierających jak powódź i szturmujących do naszych bram procesów historycznych. Nasz pogrążony w śnie letargicznym i kwietystycznym zaścianek, budzi się zawsze o kilka lat zapóźno, gdy już zawisło nad Polską Fatum nieodwracalne. Trzeba pospiesznie mobilizować dusze polskie i uzbrajać je do rozpaczliwej, rozstrzygającej walki ze *złem świadomem*, historja bowiem przeobraża się na naszych oczach w Apokalipsę. Ale część pozytywna artykułu A. Kożuchowskiego wywołuje dwie zasadnicze objekcje:

1. Prawda jest tylko jedna: Chrystusowa i Polska ocali siebie i cywilizację tylko pod znakiem krzyża. Dziś jednak połączenie fanatyzmu wyznaniowego z determinacją — proponowane przez autora — nie da nic więcej, jak chrystjanizm defenzywny i *męczeński*. Żyjemy bowiem w epoce rozwoju samorzutności rozumu i samo hasło *wiary* (ślepy fideizm) ma szanse pociągnięcia za sobą zaledwie części społeczeństwa. Krucjata skończy się tedy na wyrzynaniu się wzajemnem i bezpłodnem dwu odłamów, z których żaden drugiego nie przekona, a w tępicielskim rozpędzie szanse obydwu są równe. Trzeba tedy wznieść się wyżej, do nowej syntezy wiary z *wiedzą*, aby wytrącić złu jego argumenty rozumowe. Tylko ten naród, który dokona takiej syntezy, stworzy chrystjanizm dopełniony w dziejach, a przez to *zwycięski*.

2. Na rozpasanie się gwałtu i dzikiej siły, nie ma innej odpowiedzi, jak siła przeciwstawna, którąby ujarzmiła bestję. Ale zasada „gwałt niech się gwałtem odciska" jest bardzo uboga w treść moralną i mało skuteczna. Wrogi żywioł ma tylu zwolenników dlatego, że ma określony światopogląd, ideę, która przekonuje i przyciąga; skądżeby inaczej wzięły się miljony tych „marksowskich termitów". Toteż represje będą celowe i skuteczne tylko wówczas, gdy poza nim stać będzie również idea i doktryna, o jeszcze szerszym zasięgu i większej atrakcyjności swego „mitu społecznego".

# O istotę wychowania

Nad wychowaniem polskiem prócz zmory tej, że odbywa się ono w złych warunkach, ciąży i zmora „niedosytu“ a raczej przesytu. Jest ono zlepkiem, konglomeratem obcych idej, które na grunt polski gwałtem się przeszczepia i gwałtem się wprowadza, lekceważąc najdotkliwiej zdobycze *polskiej myśli pedagogicznej*. W rezultacie wychowawcy nie wierzą w to, co do wierzenia podają, uczniowie kpią z wychowawców, a władza nie ufa ani jednym ani drugim, nie ufa słusznie, ale i sama nie umie z tej sytuacji wybrnąć.

Dzisiaj tworzymy wychowanie mniej więcej tak (takie porównanie zrobiłem kiedyś na jednej konferencji pedagogicznej), jak rzeźbiarz, który nie mając ogólnej koncepcji posągu, przystępuje do kształtowania jakiegoś jego fragmentu, a potem okazuje się, że ten fragment — przypuśćmy układ nóg — zupełnie nie pasuje do całości posągu i trzeba jeszcze raz to samo robić. Dobrze, o ile tylko raz. Można przecież to samo sto razy robić i do celu nie dojść.

Wyobraźmy to sobie: W duszach i mózgach wychowawców przełamują się dziesiątki prądów filozoficznych, częstokroć wręcz z sobą sprzecznych. Jakże można myśleć lub mówić o *jednolitem* wychowaniu choćby na terenie jednej szkoły przy tym stanie rzeczy?! Dziś jesteśmy świadkami zatomizowania, rozproszkowania się wpływu wychowawczego, a co za tem idzie ogólnej postępowej nihilizacji wszelkich wartości moralnych, jakie wychowanie nieść winno.

W artykule poniższym chcę rozpatrzyć kilka podstawowych zagadnień wychowawczych w świetle idej pedagogicznych i filozoficznych Wrońskiego.

Teza podstawowa filozofji pedagogji Wrońskiego jest następująca: *wychowanie powinno i nie może mieć innego celu, jak cel samej ludzkości*[1]. Słuszność tej tezy jest bezsporna i nie wymaga uzasadnienia. Wyznaczenie bowiem celu wychowania poza celem ludzkości byłoby to „contradictio in adiecto“ i sprowadziłoby cały sens wychowania do bezsensu. Przyjęcie jednak tej tezy (a nie przyjąć jej nie można) pociąga za sobą doniosłe konsekwencje.

Pierwsza: *wielki problemat wychowania związany zostaje ściśle z problematem dziejów* (z historjozofją).

Druga: wobec tego *pedagogja oparta tylko na samej sobie (autonomiczna) nie jest zdolna do określenia celu wychowania, tożsamego z celem ludzkości*, gdyż nie ma dostatecznych warunków do orzekania o przedmiocie historjozofji.

Trzecia: a więc *wychowanie czerpać musi swe soki żywotne z filozofji*, gdyż ona jedna zdolna jest wypowiedzieć się na temat, jaki jest cel ludzkości, ona jedna zbudować może historjozofję.

Stwierdzić więc odrazu wypada, że przyjęcie tezy podstawowej filozofji pedagogji Wrońskiego (jak rzekłem, nie przyjąć jej nie można), wiąże problemat wychowania z regjonami filozofji i uzależnia go od rozwiązań, jakie podejmowane są w tej najwyższej z dyscyplin wiedzy ludzkiej.

Współcześnie istnieją tendencje i usiłowania, dążące do uniezależnienia pedagogji od filozofji i nadania jej charakteru „czystej“ nauki o wychowaniu. Wymienić tu należy próby tego rodzaju Ernsta Kriecka[2]. Istnieją również tendencje przeciwne — do zupełnego roztopienia pedagogji w filozofji[3]. Ponadto mamy próby uważania nauki wychowania jako autonomicznej nauki przyrodniczej. Wreszcie istnieje pogląd, który pojmuje pedagogję jako filozofję stosowaną[4], która przy początkowym procesie kształcenia wesprzeć się musi na technice pedagogicznej, psychologicznej i fizjologicznej, przy końcowym zaś procesie przejść musi w filozofję. Ten pogląd wydaje się być najsłuszniejszym, jakkolwiek jest jeszcze za ciasny.

Kto zna filozofję Wrońskiego, temu łatwo będzie poddać krytyce poglądy powyższe i wybrać ten, który odpowiada istocie rzeczy. Otóż według Wrońskiego przedmiotem nauki jest *faktyczność bytow względnych*, które można empirycznie poznać, badać, doświadczać. Przedmiotem filozofji jest *wiedza sama w sobie*, będąca własnym celem, wymykająca się wszelkiemu ujęciu przez zmysły. Wychowanie musi poznać „byt“ dziecka, oprzeć się więc musi na nauce (biologja, fizjologja, psychologja, pedologja), z drugiej strony zakreśla ono sobie cel, czerpać więc musi swe idee z filozofji. To jednak nie wystarcza. Wychowanie mówiąc o celach końcowych człowieka, o kształceniu osobowości i osiągnięciu nieśmiertelności, wchodzi w dziedzinę religji, której przedmiotem jest *faktyczność bytów nieśmiertelnych*. Ponadto wychowanie dociera także w regjony najwyższe sztuki, do idej transcendentnych Piękna. Wydaje się więc, że trafne byłoby dopiero stwierdzenie następujące:

*Pedagogja przy początkowym procesie kształcenia wesprzeć się musi na nauce, w środkowym na religji i sztuce, w końcowym na filozofji.*

Zauważyliśmy już, że musi ona mieć związek szczególny z jednym z działów filozofji — z historjozofją.

Zastanówmy się, która ze znanych filozofji wypracowała *historjozofję*. To bowiem pozwoli nam zorjentować się, czy cele ludzkości zostały już zdefinjowane i jakie one są.

Oczywiście nie będziemy mogli rozpatrzyć zagadnienia historjozofji w całej rozciągłości w jego historycznym rozwoju, gdyż musielibysmy artykuł niepomiernie poszerzyć i rozbudować, co odciągnęłoby nas od sprawy zasadniczej. Czytelników, którzy by chcieli poznać to zagadnienie odsyłam do syntetycznego art. J. Brauna „Historja a Prawo Postępu“ (Zet nr. 12, 13, 14, 15, 21, 22, 23, 24, rok 1932—3).

Tu wystarczy stwierdzenie, że idea celowości dziejów, idea solidarnego dążenia ludzkości ku jakimś ostatecznym, końcowym celom jest zdobyczą nauki stosunkowo niedawną. Powziął ją bowiem dopiero wiek XIX. Zasadniczo mówić można o trzech tylko systemach historjozoficznych: Hegla, Marksa i Wrońskiego. Historjozofje innych myślicieli są cząstkowe, niepełne lub pochodne od tamtych.

Którą z nich przyjąć należy? Oczywiście tą, która opierać się będzie na systemie filozoficznym zgodnym z rzeczywistością.

Ale, czy wogóle wypowiedzieć się można na temat tego, czy jakiś system filozoficzny jest zgodny z rzeczywistością czy nie? Czy jest prawdziwy czy fałszywy? Gdyby się to dało ustalić, ludzkość znalazłaby prawdę i miałaby bitą drogę, po której szłaby w przyszłość jak w dym.

W ostatecznej konkluzji zbadać więc trzeba podstawowe założenia filozofji i według stanu obecnego wiedzy przyjść do wniosku, czy możemy czy nie możemy coś istotnie prawdziwego, zgodnego z rzeczywistością w tej dziedzinie ustalić.

(Przepraszam Czytelników Zetu za to, że będę mówił o rzeczach dobrze im znanych. Czynię to z konieczności, bo zdarzyć się może, iż artykuł mój będą czytały osoby, które nie znają jeszcze filozofji Wrońskiego).

Wnioskujemy dalej: Filozofja będzie prawdziwa, będzie tem bliżej prawdy, im jaśniej uda się jej określić *czem jest rzeczywistość*. Otóż, według Wrońskiego, warunkiem rdzennym rzeczywistości jest złączenie wnętrzne i zależność wzajemna trzech jej elementów: *bytu, wiedzy i neutralnego*.

Wroński metodą genetyczną odkrył dwa podstawowe elementy wszelkiej rzeczywistości: element *byt* i element *wiedzę*, które są względem siebie różnorodne; złączenie ich dokonywa się na podstawie elementu *neutralnego*, będącego przejawem immanentnym t. zw. racji dostatecznej. Do rozszczepienia rzeczywistości na te trzy zasadnicze elementy doszedł na drodze dyskursywnego myślenia i współczesny filozof francuski Francis Warrain[5]. Założył on triadyczne ustanowienie filozofji, wyszedłszy z trzech podstawowych zasad myślenia: *tożsamości, sprzeczności i racji bytu*, które w żaden sposób obalić się nie dają. Muszą one być przyjęte u podstaw wszelkiego myślenia, inaczej zostałby przekreślony wszelki dorobek myśli ludzkiej. Gdybyśmy zanegowali te zasady, nikt z nikim porozumieć by się nie mógł.

Nie będę tu wyjaśniał, jak należy rozumieć el. byt, wiedzę i neutralny. Literatura polska w tym zakresie jest już tak bogata, że dla tych, którzy chcą to zagadnienie opanować, znajdzie się sporo materjału, przedewszystkiem kapitalne dzieło Warraina „Wiązanie metafizyczne“.

Zrozumiemy teraz, że jedynie filozofja respektująca w równej mierze te trzy podstawowe elementy rzeczywistości, których istotność przy obecnym stanie wiedzy filozoficznej już zanegować się nie da, jest prawdziwa, lub mówiąc skromniej, znajduje się najbliżej prawdy.

Wobec powyższego historjozofja oparta na tej filozofji musi być, a przynajmniej powinna być — według wszelkiego prawdopodobieństwa — również prawdziwa. Ustąpić muszą przed nią inne historjozofje. Ustąpić musi historjozofja Hegla, gdyż filozof ten dostrzegł u podstawy wszelkiej rzeczywistości tylko element byt, przeciwstawiając go *nie-bytowi* i tym sposobem tworząc pobudowę całego świata, kolejno zaprzeczając i zatwierdzając ten sam element. Oczywiście z jednego elementu zatwierdzanego i zaprzeczanego nic pobudować nie można, a to co będzie zbudowane nie będzie odpowiadało istocie rzeczy. Krytykę podstaw tej filozofji podaje wyżej wymieniona praca Warraina. Do niej sceptyków odsyłam.

Historjozofja Marksa, pozbawiona jakiegokolwiek ugruntowania filozoficznego, zbudowana na mylnej heglowskiej metodzie dialektycznej, wyprowadzona z podłoża materjalizmu dziejowego, który twierdzi, że celem dziejów jest realizacja wspólnoty dóbr w imię powszechnego dobrobytu materjalnego, nie może tem bardziej być we współczesnym stanie wiedzy—przyjęta. Przyjęcie to bowiem przekreśla wszelkie dążności duchowe człowieka na rzecz bytu zwierzęcego. Jej stosowanie sprowadza w ostatecznej konsekwencji ponowny *upadek człowieka*.

Kto więc w zakresie wychowania nie chce iść po mylnych tropach Hegla i Marksa (niestety dzisiaj na te tropy pchają szkolnictwo siły destrukcyjne), ten powinien sięgnąć do idej Wrońskiego, gdyż jedynie jego filozofja z próby krytyki wychodzi zwycięsko.

Przejdźmy wreszcie do określenia celu ludzkości w myśl historjozofji Wrońskiego. Otóż cel końcowy człowieka musi być niezależny od wszelkich warunków fizycznych albo ziemskich człowieka, łączyć się musi z *„przyrodą własną i odrębną“* człowieka: z *ideą prawa moralnego;* nie może więc on być niczem innem jak *osiągnięciem dobra absolutnego, polegającego na stworzeniu się własnem człowieka* przez które jedynie może on otrzymać nieśmiertelność, spełniając w ten sposób swoje istnienie ziemskie.

Mamy oto definicję celu ludzkości. Z nią pokryć się musi, w myśl naszego założenia, definicja *celu wychowania*. A więc końcowym celem wychowania jest realizacja idei prawa moralnego, kulminująca w osiągnięciu dobra absolutnego, które polega na stworzeniu się własnem człowieka, przez co jedynie może on osiągnąć nieśmiertelność i spełnić swoje ziemskie istnienie. Cel ten wychowanie osiąga przez ćwiczenie nieskończonej mocowładności rozumu, który właśnie stanowi *„przyrodę własną i odrębną“* człowieka.

Wysunięcie już przed stu laty przez Wrońskiego postulatu „stworzenia się własnego“ człowieka utrafia w samo sedno wychowania i stawia na czoło to zagadnienie, około którego wszystkie współczesne systemy wychowawcze kręcą się w kółko: *zagadnienie osobowości*. Wystarczy przejrzeć pierwsze z brzegu pismo pedagogiczne lub pierwszą lepszą książkę pedagogiczną, aby natknąć się na to słowo. Zagadnienie osobowości wychowawcy i osobowości ucznia jest kapitalnem zagadnieniem dzisiejszej pedagogji. Stawiają je najwybitniejsi i najświatlejsi pedagogowie. Dzisiaj doszliśmy do zrozumienia, że niema mowy o wpływie wychowawczym tam, gdzie nie występuje wyraźna osobowość nauczyciela. Osobowość zaś kształtuje się tylko w miarę — według zasadniczego ujęcia Hessena — „jak człowiek pracuje nad swemi wartościami moralnemi ponadosobowemi“, te zaś niczem innem nie są jak wartościami moralnemi, założonemi przez mocowładność rozumu, a ściganemi przez całą ludzkość.

Ludzkość dzisiejsza rozbita ideowo, nie kierująca się zasadami filozofji zgodnej z rzeczywistością (bo jej jeszcze nie poznała), zakłada sobie cele różnorodne, a nie ten, o którym wyżej pisaliśmy; wobec tego „wartości ponadosobowe“, które tworzy i które mają kształtować osobowość człowieka są relatywne, względne do celu absolutnego ludzkości. Tak więc wstępujemy w istną gąszcz różnorodnych filozofij wychowania współczesnego: komunistyczną, faszystowską, narodowo-socjalistyczną i we wszystkie inne odcienie: państwową, nacjonalistyczną, solidarystyczną, liberalno - humanistyczną i t. d. Ostatecznie bowiem będziemy mieli tyle filozofij wychowania ile mamy systemów filozoficznych i odcieni tych systemów. Wiedząc zaś, że wszelka filozofja buduje swe systematy na jednym z trzech elementów rzeczywistości: *bycie, wiedzy lub neutralnym*, dając pierwszeństwo jednemu z nich i zapoznając inne, otrzymamy zasadniczo filozofję materjalistyczną i wychowanie materjalistyczne, filozofję idealistyczną i wychowanie idealistyczne, filozofję pragmatyczną i wychowanie pragmatyczne, zależnie od tego który element dany system filozoficzny uważa za swą podstawę. Z tych zasadniczych systemów wychowania wypływają wyżej wspomniane systemy pośrednie.

Dla laików, którzy sądzą, że w filozofji tworzy się i myśli to, co się chce, czynię uwagę, że nie uwzględniając żadnego z trzech elementów rzeczywistości, systematu filozoficznego zbudować nie można. A więc, w filozofji nie tworzy się tego, co SIĘ CHCE ale to CO MOŻNA.

Ale wróćmy do zagadnienia osobowości. Jądrem osobowości jest *świadomość - jaźń*. Rozwój więc świadomości, który pociąga za sobą rozwój innych władz psychicznych i charakteru, jest istotą rozwoju osobowości. Otóż stwierdzić należy, że Wroński mówiąc o stworzeniu się własnem człowieka miał na uwadze ten zasadniczy rozwój: świadomości - jaźni, tem samem Wroński przed stu laty podjął i rozwiązał jeden z zasadniczych problemów współczesnego wychowania.

Świadomość (Bewustsein) jest to wiedność naszego ja, jest to władza psychiczna, którą zajmuje się bliżej psychologja. Wystarczy porównać Tablicę psychologji Wrońskiego i jej komentarz Cz. Jastrzębca - Kozłowskiego („Absolut a względność“, Bibljoteka „Zet“), oraz poznać z pism Wrońskiego to, co pisze on o rozwoju świadomości, by się przekonać, że Wroński zagadnienie osobowości ujmuje (i rozwiązuje) tak kapitalnie i wyczerpująco, jak tego nie robi żaden podręcznik psychologji współczesnej.

Wroński rozróżnia: 1) świadomość *uczuciową*, empiryczną, którą nabywamy przez doświadczenie; przyjmuje ona biernie zjawiska świata zewnętrznego, 2) świadomość *poznawczą*, czynnie określającą swój stosunek do rzeczywistości zewnętrznej za pośrednictwem intelektu, 3) świadomość *rozumiejącą*, refleksyjną, której cechą szczególną jest dostrzeganie zasady celowości, rządzącej rozwojem wszelkiej rzeczywistości, 4) świadomość *potencjalną* albo *genjuszu*, budzącą poczucie możności nieskończonego tworzenia, wyzwalającą w człowieku olbrzymią energję twórczą i 5) świadomość *absolutną* — ja transcendentne, które jest świadomością samorzutności absolutnej rozumu, mocowładnością stwórczą w Bogu i człowieku. O ile trzy pierwsze świadomości osiąga już dziś człowiek, o tyle dwie następne rozwiną się dopiero w całej pełni i powszechnie w człowieku w przyszłości, po latach długiego twórczego wychowania.

Stworzenie się własne człowieka, zasadzające się na rozwoju jego świadomości aż do świadomości genjuszu i absolutnej, sięga w najwyższe regjony myśli wychowawczej i myśli filozoficznej. Ten problemat wiąże się podstawowo z t. zw. Prawem Stworzenia, odkrytem przez Wrońskiego, o którem to prawie mówi Warrain: „Prawo to zdaje się ziszczać systemat ontologiczny najdoskonalszy, jaki kiedy odkryto. Tak jak nam go dał Wroński zdaje się nam wystarczać jeszcze dla rozległych postępów filozoficznych“.

Posuńmy się jednak o krok dalej. Dotknijmy zagadnienia *nieśmiertelności*, którą zapewnić ma człowiekowi jego stworzenie się własne (samostworzenie, rozwój najwyższy mocowładności stwórczej człowieka). Otóż koncepcja nieśmiertelności przychodzi również do głosu w wychowaniu współczesnem. Warto tu przyjrzeć się poglądom Hessena, może nie wyczerpującym gruntownie tego tematu ale pięknym i ciekawym. Porusza on to zagadnienie z okazji rozpatrywania idei Królestwa Bożego u Cieszkowskiego i Włodzimierza Sołowjewa. Według niego osobowość skończona włączając się do „królestwa duchów“, do wspólnoty duchowej, ujawnia nieśmiertelnośc przez zmartwychwstanie duszy, która w nieustannej walce ze śmiercią, będącą nietylko końcem biologicznego życia, lecz stałym jego towarzyszem, zwycięża swego przeciwnika. Jest to, jak uzasadnia Hessen, nieśmiertelność wyższa, niesubstancjonalna i nie tożsama z naturalną niezniszczalnością duszy. Podłożem, na którem rozwija się ta nieśmiertelność, która ukazuje się w całej pełni jako zmartwychwstanie, jest miłość. Ona sprawia, że śmierć jest niezwyciężona i życie święci swe trjumfy nie jako życie organiczne (*bios*) ale jako życie wieczne (*zoe aiovios*) głoszone w Ewangelji.

Koncepcję ducha subjektywnego i ducha objektywnego, o jakiej mówi przy tej okazji Hessen, należałoby poddać krytyce. Nie są to zbyt jasne koncepcje. Hessen, wydaje mi się, nie odróżnia należycie elementów rzeczywistości (*bytu* od *wiedzy*), stąd opierając się tylko na bycie lub mieszając go z wiedzą nie może należycie wycechować problemu nieśmiertelności. W poglądach Hessena zdaje się przeważać wpływ Hegla. Skonfrontowanie jego idej na ten temat wymagałoby osobnej pracy. To jednak, co na ten temat mówi, jest już dowodem, że problem ten nie może być odrzucony w wychowaniu. I o dziwo, jest niesłychanie nowy i aktualny!

Jeśli najnowsze i najaktualniejsze poglądy pedagogiczne kładą taki nacisk na kształcenie osobowości, co jest głównym i istotnym celem wychowania w myśl postulatów Wrońskiego, warto tu przypomnieć jeszcze słowa Chrystusa: „Oportet vos nasci denuo“ (Trzeba abyście się narodzili po raz wtóry), oraz doskonałą interpretację tego problematu w filozofji Wrońskiego[7]. To kategoryczne wezwanie jest przecież nie czem innem jak wezwaniem do kształtowania osobowości absolutnej w myśl wskazań Syna Bożego, który dla ludzi jest *drogą, prawdą i żywotem*. Jakże genjalnie blisko podszedł do tego zagadnienia Wroński i jakże ślepe są prądy wychowawcze, które starają się zanegować pierwiastki chrześcijańskie w wychowaniu.

Niejednokrotnie bowiem wysuwana bywa do dziś jeszcze teza „zupełnej autonomji“ szkolnictwa, teza racjonalistyczna, biorąca swój początek z wieku Oświecenia, teza w gruncie rzeczy już przebrzmiała i przezwyciężona. Autonomja ta miałaby polegać na zachowaniu przez szkołę „neutralności“ i odsunięciu od wpływów na szkołę bądź państwa, bądź kościoła, nauki, narodowości i t. p. czynników twórczych wartości[8]. Jest to dążenie utopijne. Autonomja kształcenia nie jest bowiem „autonomją zakresową“ ale osobową. Wartości na jakich kształci się osobowość pochodzą ze wszystkich dziedzin rzeczywistości: nauki, sztuki, religji, filozofji, kościoła i państwa.

U nas Związek Nauczycielstwa Polskiego w swych poglądach na tę sprawę nie odbiegł daleko od wieku Oświecenia. Świadczą o tem jego stałe sympatje dla „szkoły świeckiej‘ i podejmowane niekiedy przez niektóre jego komórki uchwały, domagające się wprowadzenia i u nas takiego typu szkoły oraz jego monopolistyczne stanowisko wobec szkół prywatnych.

Według Hessena charakter pedagogji określa fakt, że „wartość kształtowania nie posiada swej własnej autonomji zakresu, ale zato autonomję osobową, opartą na prawach innych wartości kulturalnych“[9]. Pedagogja odnosząc się do kształcenia osobowości, wprowadzając w nią niejako szereg wartości kulturalnych, wziętych z różnych dziedzin rzeczywistości, sprawia postęp w rozwoju tej osobowości dzięki osobliwej autonomji osobowej kształcenia. Symbolem działalności kształcenia może być platońskie pojęcie o „rodzeniu się w duchu“ jako ostateczny sens sokratesowskiego „maieutike“. Cechą prawdziwego kształcenia jest wewnętrzna jedność osobowości.

Szkolnictwo winno urzeczywistniać spełnienie wszystkich związków wartości a nie wyłączać te lub inne, bo inaczej istota kształcenia byłaby w korzeniu podcięta. Są więc uzasadnione pretensje do szkoły zarówno ze strony państwa jak i kościoła, narodowości, nauki i t. p. czynników wytwarzających wartości. Pretensje tych wszystkich zespołów pogodzić rozumnie może jedynie prawo[10]. Sharmonizować je zaś i uszanować tylko prawdziwa tolerancja.

Według najnowszych zdobyczy myśli wychowawczej zarówno próba absolutnej autonomji szkolnictwa jak też próba przeciwna pozbawienia go zupełnie autonomji, co ma miejsce w Sowietach[11] i doprowadziło do rezultatów zastraszających, nie wytrzymuje żadnej krytyki. Szkolnictwo srogo płaci za doktrynerstwo obu tych usiłowań.

Nie było zadaniem mego artykułu gruntowne wyczerpanie zagadnienia: o ile cenne są wszystkie idee pedagogiczne Wrońskiego. To, co tu mówię, to tylko preliminarja. Chcę zwrócić uwagę ludziom dobrej woli wśród wychowawców na Wrońskiego.

Bez wykreślenia wychowaniu celu końcowego, który musi być zgodny z celem końcowym ludzkości, niema prawdziwego wychowania. Są tylko namiastki mniej lub więcej frapujące. Mamy tylko wychowanie fragmentaryczne, chwiejne, płynne i bez żadnego oparcia. Odrzucając bowiem filozoficzne uzasadnienie *celu wychowania* jako dążenia do osiągnięcia drogą stworzenia się własnego człowieka — nieśmiertelności osobowej, pozbawiamy ugruntowania rozumowego ideę *prawa moralnego*. Bowiem tylko przez związanie idei nieśmiertelności z ideą moralności, moralność otrzymuje celowość absolutną i wszystkie czynności moralne człowieka nabierają cech głęboko uzasadnionych, szlachetnych i religijnych.

Że dziś prawa moralne mają o tyle wartość o ile dadzą się nagiąć do doraźnych interesów, nie trzeba nikomu tego udowadniać. Nihilizm i amoralizm marksizmu jest tego stanu rzeczy zastraszającym dowodem.

Sceptyk zapytać jeszcze może: „No, dobrze, ale niby dlaczego celem ludzkości, celem ostatecznym człowieka ma być nieśmiertelność — dobro absolutne?“ Na to pytanie wyczerpującą odpowiedź daje Wrońskiego Prawo Postępu. Tak więc wracamy do tego od czego wyszliśmy: do historjozofji a przez nią do filozofji.

Jeśli do dziś nasze szkolnictwo nie nawiązało żadnego kontaktu z Wrońskim, którego myśl sięga najwyższych szczytów wiedzy, którego potrafili ocenić już obcy, jak o tem świadczy zbiorowe, skomentowane wydawanie dzieł jego we Francji[12], to zjawisko takie uznać należy za niepokojące i szkolnictwu naszemu nie można wróżyć dobrej przyszłości.

*Antoni Madej.*

---

[1]) Hoene - Wroński: Filozofja pedagogji, Książnica - Atlas 1922.

[2]) E. Krieck: Filozofja wychowania, 3-e wydanie 1930, Zarys nauki wychowania 1927, Kształcenie człowieka, 1925.

[3]) G. Gentile: Sommario di pedagogia generale, 1932.

[4]) Hessen: Podstawy pedagogiki, 1932, Nasza Księgarnia.

[5]) Francis Warrain: Wiązanie metafizyczne, sporządzone według Prawa Stworzenia Hoene - Wrońskiego, Arct, Warszawa 1928.

[6]) Hessen: Walka utopji i autonomji Dobra w światopoglądzie Dostojewskiego i Wł. Sołowjewa, czasop. „Sowremen.“ Zapiski, XLII — XLIII. O pojęciu i celu wychowania moralnego, Ruch Ped. Nr. 3, 1934/5.

[7]) Hoene - Wroński: List do papieży, Arct, 1928.

[8]) Hessen: Państwo i szkolnictwo we Francji, Zeitschrift für Geschichte der Erziehung u. des Unterrichts, 1931.

[9]) Hessen: Zagadnienie autonomji kształcenia, Ruch Pedagogiczny nr. 7, 8, 9, 1934/5.

[10]) J. Bystroń: Uspołecznienie szkoły, Zrąb 1931, nr. 6 — 7.

[11]) Hessen i N. Hans: 15 lat szkolnictwa sowieckiego, 1934, Książnica - Atlas.

[12]) Francis Warrain: L'oeuvre philosophique de Hoene - Wroński, tome premier 1933, tome II, 1936, Paris. Libr. Véga.

# Wśród nowych książek

*Wiktor Cathrein. Katolicki pogląd na świat.* Tłumaczył ks. Adam Kulesza. 611 str. Poznań. Księgarnia Św. Wojciecha.

Catholica non leguntur. Znajomych osób „wyznania rz. - katolickiego“ mam — jak na moje skromne wymagania — dosyć, ale zliczyłbym chyba na palcach te, co bodaj raz w życiu przeczytały chociażby cztery ewangelje i listy św. Pawła. Gdyby Sokrates stanął na Marszałkowskiej i wypytywał inteligentniej wyglądających przechodniów o dzisiejsze religje, kto wie, czy nie więcej otrzymałby rzeczowych informacyj o buddyźmie, niż o katolicyzmie.

...Kto chciałby sobie wyrobić ogólny pogląd na doktrynę katolicką bez wertowania mnogich foljałów, temu polecić można bardzo jasno i przystępnie napisaną pracę Cathreina. Nas, jak zawsze, najbardziej zajmuje stosunek religji do filozofji, wiary do rozumu; dlatego podkreśliłem sobie czerwonym ołówkiem następujące ważne miejsca.

Człowiek „zupełnie samorzutnie ustala ogólne zasady moralne, dotyczące zła i dobra“. — *„Istoty rozumne* mają dojść przy pomocy tych przedziwnych zgłosek runicznych przyrody bezrozumnej do poznania Boga“. — „Nauka nie może całkowicie zadowolić człowieka. Rozum chce dociec ostatniej i najwyższej przyczyny i z niej wszystko doskonale pojąć, lecz dobra stworzone wskazują daleko poza siebie przyczynę wyższą i głębsza, która jest pojęciem wszelkiej prawdy i dobra“. — „Czyny moralne nie mogą być dobrem najwyższem człowieka, albowiem zmierzają ku dobru wyższemu“. — „Co czyni człowieka człowiekiem, to jego rozum; z tego więc powodu należy również szukać doskonałego szczęścia w tem, co jest związane z naturą rozumu... Cnoty moralne nie udoskonalają jednak rozumu jako takiego, lecz podporządkowują tylko poczynania jego wymaganiom. Nie mogą być zatem celem ostatecznym człowieka. Nawet miłość Boga nie może być dobrem najwyższem człowieka“.

„Rozum ludzki pod względem swojego bytu ma wprawdzie swój koniec; lecz w swoich zdolnościach poznawania jest poniekąd nieskończony. On może wszystko poznać, cokolwiek jest do poznania. Właściwym przedmiotem jego poznania nie jest tylko ten lub inny byt określony, ta lub inna konkretna prawda, lecz byt w ogólności. Wszystko, co w jakikolwiek bądź sposób jest bytem i prawdą, wchodzi w zakres jego zdolności poznawania. Pozatem rozum posiada dążność wrodzoną do całkowitego objęcia prawdy w swe posiadanie. Poprzez każdą prawdę ograniczoną wznosi się nieustannie do prawdy wyższej, a cel swoich dążności dopiero wówczas osiągnie, gdy wszelką prawdę w jakikolwiek bądź sposób posiądzie“.

„...Lecz te wszystkie najbliższe cele i zadania muszą się podporządkowywać celowi wyższemu, wspólnemu wszystkim ludziom i polegającemu na przygotowaniu się do życia wiekuistego. Człowiek jest istotą *wolną* i dlatego odpowiednio do swej natury ma cel osiągnąć *dobrowolnie i bez przymusu*. Istoty nie mające rozumu są popychane do celów im zakreślonych przez ślepe siły i instynkty. Człowiek zaś jako istota rozumna rozporządza swoją wolą i działaniem i może niemi według swego wyboru kierować. A zatem odpowiednio do swej natury człowiek musi również być wolny w osiągnięciu swojego celu ostatecznego. Zachodzi to tylko wówczas, gdy człowiek może według swej woli również go nie osiągnąć czyli utracić. Kto osiąga cel swój w każdym wypadku, bez względu na to, jak żyje lub postępuje, ten nie jest już wolny w jego osiągnięciu“.

„Przystoi bowiem rzeczywiście, by Stwórca nie rzucał człowiekowi do zanadrza życia wiekuistego jakby rzeczy bezwartościowej; ma ona być raczej zapłatą za walkę i nagrodą za wierne pełnienie tutaj na ziemi mądrych i słusznych wymagań najwyższego Pana. W ten sposób, ostateczny cel poszczególnego człowieka zbiega się z celem najwyższym świata...“

— W sprzeczności z tem wszystkiem zdaje się pozostawać takie twierdzenie: „Z tej nauki zasadniczej Kościoła wypływa, że człowiekowi, który doszedł do pełnego używania rozumu, jest *tylko jedno* nieodzownie konieczne do osiągnięcia życia wiekuistego: pełnienie przykazań Bożych...“ Ten punkt trzeba będzie rozwinąć kiedyś szerzej.

Ważną zaletą książki jest gruntowna podbudowa naukowa i filozoficzna. Atoli żadną miarą nie możemy się zgodzić z ujemną a niedość pogłębioną oceną kantyzmu.

*Cz. J. - K.*

# Materja a energja

Zdumiewającem odkryciem nowoczesnej fizyki jest to, że materja nie istnieje. Zdanie to, wypowiedziane jeszcze przez H. Poincaré, zdaje się znajdywać potwierdzenie w wynikach najnowszych badań nowoczesnej fizyki. Mówi się nawet o spirytualizacji fizyki. B. Russell obwieszcza z emfazą, że jesteśmy z tej samej materji, co nasze sny; elektronu samego nie znamy, znamy tylko kolejne jego zjawiska na miejscach, zjawiska, których jedyną formą, bezpośrednio przez nas pojętliwą, są nasze własne stwierdzenia. H. Weyl przyznaje, że prawa fizyczne nie ustalają nic odnośnie do istotnej treści rzeczywistości, zaś rzeczywistość fizyczna sprowadza się do prostej i czystej formy. Ku temu poglądowi przychyla się Eddington, uznając, że prawa natury mają swój początek nie w szczególnym mechanizmie natury, lecz w naszym umyśle. Zdaniem J. Jeans'a ostatecznego rozwiązania zagadnienia wszechświata, jako całości, oraz znaczenia życia ludzkiego należy oczekiwać od filozofji.

Jednem słowem, fizycy powołują do współpracy metafizyków. Toteż Bergson, obstając w walce z teorją względności przy twierdzeniu o czasie absolutnym, widzi się zmuszonym poruszyć zagadnienie o stosunku ducha do materji, lecz odwieczny spór idealistów z materjalistami rozwiązuje trybem monistycznym na wzór Spinozy, głosząc, że materja i świadomość są to dwa oblicza tej samej rzeczywistości (una eademque res duobus modis expressa u Spinozy). Uproszczone, lecz tylko pozorne złączenie dwóch stron rzeczywistości nie tylko nie posuwa rozwiązania zagadnienia, lecz cofa, i to wówczas gdy tak blisko w czasie i przestrzeni znajduje się podane przez Hoene-Wrońskiego ustalenie składników rzeczywistości (elementy byt i wiedza) i powiązanie możliwych ich kombinacji w jednem prawie (Prawie Stworzenia).

Toteż na szczególniejszą uwagę zasługuje praca o materji i energji F. Warraina [1]), największego ucznia, wielbiciela i znawcy doktryny H. Wrońskiego. Zajmiemy się omówieniem tej pracy, zajmującej się analizą samego pojęcia materji w związku z najnowszemi badaniami budowy atomu i struktury materji.

Pojęcie materji powstaje w nas, gdy doznajemy przeszkód od świata zewnętrznego przy usiłowaniu jego przeniknięcia bądź naszą myślą, bądź działaniem; przeszkody te znajdują swój wyraz w obrazach, składających się na nasze wyobrażenie w sposób dwojaki: z obrazu powstaje nasze pojęcie, jako wytwór naszej umysłowości, z przeszkody zaś, nie dającej się przyswoić naszemu umysłowi, wynika ograniczenie poznania lub działania; jeżeli obraz i przeszkoda są nierozerwalnie związane, mówimy, że zjawisko pochodzi od przedmiotu zewnętrznego, i obraz nazywamy formą, przeszkodę zaś materją. Materja i forma są tedy związane nierozerwalnie i wespół składają się na to, co nazywamy rzeczywistością fizyczną czyli ciałem.

Ponieważ materja ukazuje się nam jako przeszkoda w przenikaniu jej myślą lub działaniem, przeto daje się ona zrozumieć jako czynność naszego ducha: jeżeli cechą materji jest zatrzymanie, to, z drugiej strony, czynny duch nasz może oddziaływać na sam sposób tego zatrzymania i wyciskać na materji swoje właściwości, co prowadzi do przyznania materji innej cechy — plastyczności, która byłaby odbiciem tej czynności ducha i stanowiłaby podłoże dla formy: zatrzymanie tedy okazuje nam materję jako coś istniejącego, plastyczność zaś ujawnia jej formę.

Materję z formą wiąże forma substancjalna, którą nowoczesna fizyka nazwała energją. Ostwald był w błędzie, gdy sądził, że z pojęcia energji należy całkowicie usunąć pojęcie materji, wówczas bowiem energja, której wyrazem jest ilość natężenia (intensywność), byłaby czystą abstrakcją, pozbawioną wszelkiego oparcia. Odkładając na później wyznaczenie stosunku między zatrzymaniem i plastycznością, przez który to stosunek wyraża się forma substancjalna, iszcząca materję w postaci substancji kosmicznej, zauważymy tu, że zatrzymanie ujawnia się jako natężenie (siła i opór), zaś przemiana zatrzymania w plastyczność wyraża się przez przemianę natężenia w roztężenie (ekstensywność): tem samem przeszkoda intensywna wycechowywa się przez czas i przestrzeń, materja staje się podłożem jakości zmysłowych i stosunków pojętliwych, a ilość, wyrażająca przejście natężenia w roztężenie, jednoczy formę i materję.

Z materją związany jest nieodłącznie ruch, dwa te pojęcia wzajemnie warunkują siebie: materja bez ruchu byłaby materją pierwszą scholastyków. Materja jest działaniem, wychodzącem z ducha, który usiłuje przezwyciężyć czy zmodyfikować krępujące go ograniczenia. Warrain zbliża się tu do Weyla, który (w „Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft") uznaje pozaprzestrzenny czynnik dynamiczny, wywierający swe działanie na przestrzenne pole.

Plastyczność odpowiada w fizyce przenoszeniu ruchu, a to przenoszenie można pojmować bądź jako *actio in distans*, bądź jako *vis a tergo*, bądź jako jedno i drugie łącznie (w zjawiskach katalizy zdają się zachodzić obydwa rodzaje działania siły, lub raczej jako coś pośredniego); lecz w obu wypadkach napotykamy trudności, dla których rozstrzygnięcia zmuszeni jesteśmy albo przyjąć atomy wirowe lorda Kelwina, gdzie materję uważa się za miejsce punktów, w których eter jest ożywiony ruchem wirowym, albo wraz z Nielsem Bohrem fizykę korpuskularną uzupełnić fizyką falową.

Pojęcie materji prowadzi do antynomji:

podzielność materji < ograniczona / nieograniczona.

Jest to, jak wiadomo, druga antynomja Kanta, której źródło (jak zresztą i innych) Kant upatrywał w tem, że materja i związany z nią ruch nie są nam dane jako coś, co istnieje absolutnie, lecz tylko jako zjawisko, t. zn. jako funkcja syntezy poznającego podmiotu, że przeto podzielność materji zależy od czynnika podmiotowego. Podług Warrain'a czynnik psychiczny może znajdować się tak po stronie podmiotu, jak i przedmiotu, i dziedziny psychiczna i fizyczna sprzymierzają się w porządku psycho-fizycznym. Antynomja o podzielności materji sprowadza się do wyjaśnienia, czy ostateczna cząsteczka materji jest rozciągła, czy nierozciągła. Jeżeli trudno nam przyjąć za Boszkowićem, twórcą nowoczesnej atomistyki, pojęcie cząstek nierozciągłych, to znowuż trudno wykryć czynnik lub okoliczności, które uniemożliwiałyby dalszy podział. Teza i antyteza odnoszą się do samej struktury materji, i nie byłoby rozwiązaniem antynomji twierdzenie, że jeden pogląd ma na względzie ciągłość przestrzenną, t. zn. miejsce, zajmowane przez materję, drugi zaś — ciągłość strukturalną ciał: antynomiczne przeciwieństwa należy odnosić do samej struktury materji.

Otóż, zmuszeni jesteśmy do przyjęcia ciągłości w strukturze materji. Jeżeli przyjmiemy, że pozorna ciągłość materji uwarunkowana jest zbiorem cząsteczek nieciągłych, nieuchwytnie blisko odległych od siebie, musimy przyjąć również promieniowanie i pole sił, co jest równoznaczne z przyjęciem ciągłej struktury ciał. Jeżeli znów, chcąc wyzbyć się ciągłości w strukturze, ciągłość tę przypiszemy ruchowi (bardzo częste drganie cząsteczek, które mogą być punktami nierozciągłemi), udzielanie ruchu może odbywać się bądź jako działanie na odległość, bądź przez uderzenie; jasne jest, że w pierwszym wypadku przyjąć musimy działanie czynnika psychicznego; lecz i w drugim wypadku, jak to już zauważył Hume, właściwie nie rozumiemy, co to jest zderzenie ciał, bowiem uderzenie, niwecząc ruch i stwarzając go nanowo, przemawia za wdaniem się czynnika psychicznego, — mielibyśmy monadę.

Kres podzielności materji zależy bądź od środków dzielenia, rozporządzanych przez eksperymentatora, bądź od oporu materji, lecz w obu wypadkach proces dzielenia znajduje swe zakończenie przez wdanie się czynnika psychicznego: w pierwszym wypadku ostateczna cząsteczka materji występuje jako nierozciągła, w drugim jako rozciągła.

Rozpatrzmy najpierw rolę czynnika psychicznego u eksperymentatora, co do którego przypuszczamy, że on nieustannie przezwycięża opór przedmiotu, stawiany jego podziałowi; przy tym procesie dzielenia dojdziemy albo do zgęszczenia sił w punktach nierozciągłych w przestrzeni geometrycznej, albo do pola sił, wiążących punkty nierozciągłe. W pierwszym wypadku wszelki ruch, świadczący o istnieniu punktów, daje się zrozumieć przez udzielanie psychiczne, — materja znika. W drugim wypadku własności materji są przełożone na miejsca w przestrzeni, zajmowane elementami ciągłymi sił (linje, powierzchnia, objętości), i te elementy geometryczne, w oczach eksperymentatora, pełnią funkcję materjalności, przedtem przypisywaną cząsteczkom. Przedmiot, rozważany jako ciało rozciągłe, zdawał się stawiać opór wskutek swego bezwładu, a przekształcony na pole sił został poczytany za stawiający opór przez swą czynność wewnętrzną, i ta czynność pochodzi od punktów nierozciągłych. Lecz punkt nierozciągły nie może być objektem podziału czy niepodziału, jako pozbawiony cech materjalnych; stawiany przezeń opór zachodzi dookoła niego; punkt taki, nie mając w sobie nic z materji, raczej objawia pewną samorzutność, — słowem, jest on natury duchowej a jego działanie należy do sfery zjawisk psychicznych. Lecz nie jest niezbędnem pochodzenie tych sił przypisywać punktom nierozciągłym, — można przypuścić, że siły te tkwią w samym continuum, zapełniającym obszar, a wtedy punkty dają się określić jako przecięcia linij sił, i temi linjami warunkuje się względna nieciągłość w strukturze ciała, zaś rozkład i liczba takich nieciągłości stanowią o jakości i formie ciała; linje czy pola sił, przecinając się, nie unicestwiają się i nie przestają być ciągłemi, podzielność do nieskończoności zachowuje się, przy materji pozostaje jedna tylko cecha, mianowicie plastyczność, uskuteczniona przez dynamizm, a przeto będąca funkcją czynnika duchowego. Tym sposobem materja nie jest czemś takiem, co się dzieli, lecz tem, co pozostaje, gdy czynnik, dokonywujący dzielenia, przestaje działać; materja jest nieograniczenie podzielna w tym sensie, że, jeżeli jest dana jaka bądź ciągłość cielesna, można sobie zawsze przedstawić podmiot (czy akt psychiczny), władny wyczerpać jej ilość zapomocą przenikania fizycznego lub myślowego; podzielność osiąga się nie za pośrednictwem następujących po sobie aktów podziału, lecz za pomocą aktu o charakterze psychicznym, aktu będącego przejściem od materji do formy.

Rozpatrzmy teraz z kolei element rozciągły, lecz fizycznie niepodzielny; byliśmy zmuszeni przyznać mu naturę psychiczną. Jest to monada: rozważana z wewnątrz, nie ma ona ani rozciągłości, ani materji, jest to jedność elementarna świadomości i czynności; na zewnątrz, — gdy autonomja jej zostaje ograniczona czynościami jej obcemi, ukazuje się ona w postaci materjalnej, t. zn. jako rozciągłość nieprzenikalna. Niesprowadzalna ta jedność monady jest wszelako czemś względnem w stosunku do tego lub innego rodzaju zjawisk: i komórka jest elementem niepodzielnym wobec oddziaływań organu, lecz jest też systematem wobec oddziaływań wewnętrznych; to samo można powiedzieć i o atomie, który jest niepodzielny w połączeniach chemicznych, zaś systematem np. przy jonizacji. Nieprzenikalna dla pewnych działań monada jest przenikalną dla innych, mogących naruszać jej autonomję. Względność niepodzielności może odnosić się nie tylko do składu ciał, lecz też do ich rozciągłości oraz trwania ich ruchów, tak że punkt matematyczny i chwila niepodzielna są względne tak w odniesieniu do przedmiotów poznania, jak i w odniesieniu do środków ujmowania przez nas. Dla usunięcia tej sprzeczności pomocną będzie matematyczna koncepcja nieskończenie małych różnych rzędów.

Tym sposobem antynomja podzielności materji daje się usunąć, jeżeli przyjmiemy, że jeden i ten sam przedmiot jest przenikalny dla pewnych działań, nieprzenikalny dla innych i ulegający wpływowi jeszcze innych. Jeżeli stawiamy granicę podzielności materji w odniesieniu do pewnych czynności, to nie z racji stopnia ilościowego zmuszeni jesteśmy przerzucić się od skończonego do nieskończenie małego, czynimy to ze względu na zmianę jakości. W krótkości: podzielność ilości w świecie zjawisk materjalnych jest ograniczona faktem zmiany jakości; albo inaczej: ilość istnieje tylko łącznie z jakością. Podzielności stawia kres nie stopniowanie podziałów, lecz ich sposób, a sposób wskazuje na wdanie się czynnika formalnego, t. zn. czegoś innego, niż materja. Toteż nowoczesna fizyka dochodzi do pojęcia kwantów. Teorja kwantów przyjmuje, że w przemianach energji i układów uczestniczą ściśle określone ilości energji, oraz że istnieją ruchy wyróżnione, odznaczające się trwałością. Lecz ta nieciągłość w zjawiskach nie pociąga za sobą bynajmniej nieciągłości ilości intensywnej, w której iści się materja. Nieciągłość jest tu granicą procesu ciągłego, gdzie zachodzi zmiana jakości. Materja nie jest podzielna do nieskończoności wskutek swego związku z formą.

Nasuwa się teraz zapytanie: czy ciała materjalne pochodzą od jednej materji kosmicznej, t. j. od jednego elementu, czy też od kilku, a jeżeli od jednego, to jak wytłumaczyć rozmaitość form zmysłowych. Zagadnienie to, znajdujące rozwiązanie w teorjach monizmu i pluralizmu, stawia nas w obliczu antynomji jakościowej.

Arystoteles, a za nim św. Tomasz, przyjmuje cztery elementy niesprowadzalne (ogień, ziemia, powietrze, woda), które w rozmaitych swych połączeniach wytwarzają wszystkie ciała, same zaś w stanie doskonałym łączą się w eterze. Kartezjusz, usiłujący sprowadzić jakość ku ilości, zaniechał wspomnianej czwórki elementów i pociągnął za sobą wielu filozofów, upatrujących jakości zmysłowe w samej pobudowie mechanicznej wszechświata. Hegel powrócił do poglądu starożytnych filozofów, lecz zmodyfikował go w ten sposób, że uznał, iż elementy te wyrażają funkcje niezbędne dla przejścia od jednorodności do różnorodności. Na korzyść takiego poglądu przemawia ta okoliczność, że analiza jakości za pośrednictwem ustosunkowań geometrycznych nie usuwa pojęcia jakości; inaczej mówiąc, ilość występuje tu zawsze zjakościowana, zamiast ilości ustanawia się parametry, których należyte powiązanie wymaga ciągłego przekształcenia jednych w drugie, co z kolei prowadzi do zwiększenia liczby wymiarów. Związki między przestrzenią (czyli jej spółrzędnemi), czasem, materją (i, jak niektórzy chcą, energją) wyznacza się przez równania teoretyczne, co zmusza przyjąć pewnego rodzaju przestrzeń fikcyjną, np. Lemaître-Sittera. W ten sposób nauka zakłada myślną syntezę rozmaitości zmysłowej, i rozmaitość, z istoty swej przynależną jakości, sprowadza się do minimum, wszystko bowiem, co nie jest istotne, daje się wyrazić przez stosunki liczbowe.

Pozostaje do rozwiązania zapytanie, w ilu niesprowadzalnych elementach da się wyrazić tkwiąca w jakości zmysłowej rozmaitość istotna. Do takiego zagadnienia sprowadza się antynomja jakościowa materji.

Rozwiązania tego zagadnienia należy szukać w pewnym zespoleniu jednorodności z różnorodnością. W rzeczy samej, jeżeli przyjmiemy, że podstawowym stanem materji jest jednorodność, dla wytłumaczenia różnorodności musimy przypuścić jakiś poboczny czynnik; jeżeli przyjmiemy różność pierwotną jakości niesprowadzalnych, dla wytłumaczenia możliwości związków musimy przyjąć jakiś czynnik jednoczący, t. j. pewną jednorodność. Tak tedy dwa te sposoby (jednorodność i różnorodność) pojmowania muszą składać się na pojęcie materji. Przyjmować rdzenną różnorodność bez dołączenia jednorodności jest to niweczyć pojęcie ilości, a ta właśnie czyni materję dostępną naszemu jej pojmowaniu, bowiem ilość, będąca wyrazem jednorodności, aktualizuje dwie cechy czy funkcje rdzennej różnorodności, mianowicie: zatrzymanie (masę), które okazuje materję jako istność, i plastyczność (siłę), która pozwala jej ukazywać się w pewnej formie; ilość wprowadza energję, jako formę substancjalną materji, jako materję — eter (przyczem eter zjawia się przez światło).

Mając triadę elementów: masę (zatrzymanie), jako E. B., siłę (plastyczność), jako E. W., materję — eter, jako E. N., możemy otrzymać na osnowie Prawa Stworzenia H. Wrońskiego, 4 elementy Arystotelesa: ziemię, jako P. B., ogień, jako P. W., wodę, jako p. B., powietrze, jako p. W.; pochodne te elementy odpowiadają przyjmowanym w fizyce 4 stanom typowym: twardemu, ciekłemu, gazowemu, promienistemu, przyczem, gdy te stany przypuszczają już substrat materjalny, elementy wskazują na genezę tego substratu. Czterem elementom: ogniowi, ziemi, powietrzu, wodzie odpowiadają, jako narzędzia powszechne i przejściowe, zgodnie z Prawem Stworzenia, ciepło, zimno [2]), suchość, wilgoć: ciepło powoduje ruch przez pobudzenie, zimno go unicestwia przez kohezję, suchość zatrzymuje przez wytwarzanie nieciągłości, która przemienia mocowładność w potencjalność, wilgoć sprzyja zradzaniu się ruchu przez wytwarzanie ciągłości w postaci ciekliwości lub przewodnictwa. Cztery te jakości (ciepło, zimno, suchość, wilgoć), uznawane przez starożytnych myślicieli, odpowiadają funkcjom spełniania, unicestwiania, rozdzielania i łączenia ruchu. Kanonem genetycznym będzie ruch drganiowy, jako generator wszelkich form zmysłowych; u starożytnych występował on jako kwintesencja, eter lub światło, nowoczesna zaś chemja fizyczna, mówiąc o „astronomji atomów", upatruje w zakłóceniach orbit źródło drgań, ściśle związanych ze strukturą materji.

Drganie polega na rozszerzaniu i kurczeniu się ciała rozciągłego i jest elementarnym wyrazem życia, którego właściwość stanowią dwie dążności: zachowanie niezależności własnego bytu, oraz jego rozszerzanie.

Przechodzimy do części systematycznej Prawa Stworzenia. Winniśmy rozpatrzeć wpływy częściowe masy na siłę i siły na masę. W pierwszym wypadku (B. w W.) wpływ masy dąży do przywrócenia stałej równowagi, gdy ta poprzednio została naruszona, — jest to sprężystość; skrajnymi stanami będą sztywność i rozerwanie. W drugim wypadku (W. w B.) wpływ siły zaznacza się pociąganiem jednych mas przez drugie, — jest to lepkość; skrajnymi stanami będą spójność (kohezja) i ślizganie się. Sprężystość i lepkość, przeniesione z ciał na środowisko, wyrażają odnośnie dźwięk i ciepło. Wpływ wzajemny (Z. C.) masy i siły wyraża się w zestawieniu pewnej proporcji między materją a siłą, łączącą lub rozdzielającą masy, krócej, — w powinowactwie chemicznem. Zamknięcie systematu materjalizacji czyli iszczenia materji za pomocą formy w t. zw. trynomji genetycznej H. Wrońskiego, na którą składają się, jak wiadomo, 1) prawo najwyższe (dające możność wyprowadzania systematu z jednej zasady), 2) problemat powszechny (dający możność ogarniania w całej pełni celu powszechnego), 3) racje dostateczne (uzgadniające zasadę i cel), autor dopatruje się w obrazowej triadzie alchemików: siarka - rtęć - sól. Triada ta usiłuje wyrazić dwie przeciwstawne dążności — do promieniowania, wychodzącego z jednego punktu i do okalania tego punktu — oraz pas względnego ich rozdziału.

Poprzednie rozważania prowadzą do wniosku końcowego, że kosmiczna substancjalność, z której pochodzi rozmaitość jakości zmysłowych, daje się rozwinąć według odkrytego przez H. Wrońskiego Prawa Stworzenia.

*(ciąg dalszy na str. 5-tej).*

---

[1]) *Francis Warrain „La matiére. L'énergie"*, Paris, Librairie F. Alcan, 1930. Str. 180. Dzieło dotychczas nie znalazło u nas oceny, jeżeli nie mówić o zbyt powierzchownej recenzji dr. B. Gaweckiego w t. IX „Kwartalnika Filozoficznego".

[2]) Że zimno można przyjmować jako istność odrębną od ciepła (czego nie chce uznać fizyka), przemawia za tem fakt, że woda przy zamarzaniu powiększa się w swej objętości, bowiem nieobecność lub ubytek ciepła nie mógłby wywoływać efektu pozytywnego (rozszerzania się).

# Intellectus Archetypus

## Antycypacje Filozofji Absolutnej w „Darstellung meines Systems der Philosophie", „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie" i w „System der gesammten Philosophie" Schellinga.

„Darauss, dass die Menschen unfähig sind, in der Vernunft selbst von sich, als dem Subjekt der Vernunft, zu abstrahiren, dadurch also, dass die Vernunft nicht an sich selbst, nicht allgemein und schlechthin, sondern subjektiv als ihre Vernunft betrachten, darauss sind alle Irthümer in der Philosophie entstanden, besonders der Grundirthum, dass keine Erkenntniss des Absoluten möglich sei, welches nichts anderes sagt, als dass keine Vernunft sei. Die Vernunft ist kein Subjektives, und ist eben desshalb auch kein Objektives. So ist auch für die Vernunft als Vernunft nichts objektiv und nichts subjektiv, das einzig Affirmirte der Vernunft ist vielmehr das schlechthin Eine, die absolute Identität des Subjekts und Objekts ohne alle weitere Bestimmung, d. h. das Wesen Gottes selbst".

(Schellings sämmtliche Werke. Erste Abth. 6. B. 496).

Metoda transcendentalno-transcendentna „Wissenschaftslehre" znalazła rychłą, w sedno jej słabości godzącą krytykę: aktywność czysta Rozumu - samego-w-sobie nie może motywować się heterogenicznie: dualność ja czystego i ja empirycznego znajduje punkt indifferencji absolutnej w ja absolutnem: dualność (przeciwstawność) świadomości czystej i świadomości empirycznej, jako relacje extrinsece, nie stanowi momentu (determinacji) świadomości czystej, adekwatyzującej się, jako manifestacja Rozumu - samego-w-sobie. — „Indem aber die endliche Erkenntniss selbst eine unendliche würde, wäre die absolute Einheit beider gesetzt; endliche und unendliche Erkenntniss wäre einander nur noch ideal entgegengesetzt, real aber völlig gleich, sonach auch kein Unterschied mehr zwischen Erkenntniss a priori und a posteriori" (Schellings sämmtliche Werke, Fernere Darstellungen, 340), — a priori i a posteriori identyfikują się systematycznie w a totali (w rozumieniu Trentowskiego) — w a totali Universum absolutum (= intelligibile et reale), jako explikacji (aktualizacji) adekwatnej noumenalności (asichsein) Rozumu [1]). Ogląd intellektualny (Rozumo-ogląd) w doktrynie „Wissenschaftslehre" = apercepcja czysta nieskończonej aktywności ja = syntetyzacja absolutna — w relacjonizacji względnej ja i nie-ja — świadomości czystej; doktryna ta Intuicji produkującej stanowi explikację (w wyższej kondygnacji) doktryny kartezjańsko-husserlowskiej Intuicji = syntetyzacji relatywnej aktów (determinacyj) przedmiotowych (objektywizujących) świadomości czystej, jako modyfikacyj „sum" w cogito ergo sum. W doktrynie Schellinga Ogląd Intellektualny = Tożsamość produktywno-konstruktywna Myśli i Bytu (= Absolut), jako wsobność Rozumu; przeciw metodzie „Wissenschaft der Logik" skierowuje Schelling dwie kardynalne objekcje: 1-o metoda djalektyczna nie odsłania wolności procesji konstruktywnej Universum, będąc jedynie metodą jej apercepcji w podmiotowości czystej (ekwiwalent realności Universum w myśli czystej, w dlasobności Rozumu); 2-o automotoryczność deduktywności samej w sobie (Myśli samej w sobie) jest fikcją, implikacją zapoznaną tej motoryczności jest bowiem oglądowość intellektualna (S. W. X, 124): Jeśli objekcję pierwszą zaafirmujemy [formułując w terminach Filozofji absolutnej: metoda dialektyczna = Autotezja absolutna w Autogenji względnej; kombinacja spontaniczności wiedzy in universali (autogeniczności) — jako syntetyzacja identyfikująca i totalizująca (continuum intelligibile abs.) — z relacjonizacją wiedzy wobec bytu in particulari, jako discontinuum (relatywne) afirmacyj i negacyj (tetyzacyj) wnoszących i znoszących determinacje — jako względne in universali i względne in particulari jednocześnie (różnicowanie, detotalizacja — autotetyczność)], to niemniej nie przyświadczymy drugiej. Owszem, Hegel wyraźnie przyjmuje minimum intuitywności jako immedjację punktu wyjścia procesu djalektycznego: relacja prosta (in abstractissimo) powszechności czystej (Myśli) samej z sobą: Byt! — „Vor's Erste aber ist er nicht ein Unmittelbares der sinnlichen Anschauung oder der Vorstellung, sondern des Denkens, das man wegen seiner Unmittelbarkeit auch ein übersinnliches, innerliches Anschauen nennen kann. Das Unmittelbare der sinnlichen Anschauung ist ein Mannigfaltiges und Einzelnes. Das Erkennen ist aber begreifendes Denken, sein Anfang daher auch n u r i m Elemente des Denkens; ein Einfaches und Allgemeines (Hegel's Werke, V. B. Die subjektive Logik, 332) [2]).

Wroński poczytywał Schellinga niejako za Jana Chrzciciela Filozofji Absolutnej, wyznaczył on bowiem — choć w terminach chrematycznych — Istotę Absolutu = Tożsamość Wiedzy i Bytu; należy przytem pojąć, iż Tożsamość wymianowana tu zostaje, jako pierwotna (źródłowa) czysta (w zasadach in universali Wiedzy i Bytu), adekwatna (Wiedza in totali = Byt in totali), produkująca (Wiedza: Byt = Afirmujące, — Warunkujące — w Absolucie: Afirmowane, — Warunkowe — w Absolucie). Wyznaczenia te doniosłe dla odróżnienia od stanowisk, w których relacje wiedzobytowe (poznawcze) nie zachodzą bynajmniej extrinsece, czy choćby przez syntezę względną wiedzy i bytu, jako transcendentalna jedność świadomości, a więc od doktryny syntezy czystej (absolutnej), neutralizacji abs., czy wreszcie kombinacji pochodnej Wiedzy (Podmiotowości) i Bytu (Przedmiotowości). I tak punktem wyjścia heglizmu jest neutralizacja Wiedzy i Bytu w Myśli Absolutnej, zakładającej (afirmującej) własną czystą (prostą) powszechność, jako Byt = substratum nieskończone, materja czysta determinacyj (Wiedzy); pojęcie absolutne = Synteza w sobie i dla siebie Bytu i Essencji; i wreszcie Idea abs. = Synteza abs. podmiotowości Pojęcia i przedmiotowości Pojęcia. („Werden" = aktywność nieskończona syntetyzacji, znosząca postępowo skończoność determinacyj, — tetyzacyj —). Absolut = Tożsamość czysta (sama w sobie) pierwotna i niezależna wobec stożsamianego: Tożsamość sama w sobie (Tożsamościujące czyste): „Es kann also in diesem Satz (A = A) von allem abstrahirt werden, von der Realität des A überhaupt sowohl als seiner Realität als Subjekts und als Prädicats; das aber, wovon schlechterdings nicht abstrahirt werden, und was als das einzig Reelle in diesem Satz übrig bleibt ist die Gleichheit oder die absolute Identität selbst, welche demnach die wahre Substanz des Wissens in diesem Satze ist. In ihm spricht sich demnach nichts anderes aus, als die ewige und nothwendige Gleichheit des Affirmirenden und des Affirmirten, des Subjekts und des Objekts; in ihm spricht sich also auch allein jenes Selbsterkennen der ewigen Gleichheit und demnach die höchste Erkenntniss der Vernunft aus". (S. W. S. der S. Ph. 146 — 147). Zauważmy, iż postawiony tu został problemat istoty achrematycznej Absolutu: samowsobność Afirmującego i Afirmowanego, produkująca (wyróżniająca) determinacje subjektywności czystej i objektywności czystej, jako aktywność pierwotna w sobie: Idea Warunkowania, istoty achrematycznej Rozumu [3]).

Ogląd Intellektualny, Ogląd absolutny Rozumu = Tożsamość absolutna Wiedzy i Bytu jako czysta relacja produkująca = Forma absolutna Tożsamości (Essencji) absolutnej = Poznanie absolutne (t. IV 376, 122). W Idealizmie odstawały od siebie Ja abs. i Absolut, w interpretacji Schellinga zachodzi kompenetracja adekwatna Essencji Absolutu i Formy (Poznania), odpowiadającej Ja abs. w doktrynie „Wissenschaftslehre": w systemacie Arcy-Absolutu Forma Essencji Arcy-Absolutu (Zasada Y) = Zasada (metoda — modalność) intelligibilizacji abs. — in universali, jako partycypacja adekwatna Essencji Arcy-Absolutu w Essencji Wiedzy samej w sobie; Schelling określa adekwatnie Istotę Rozumu w funkcji Arcy-Absolutu (Boga): Identyfikacja in totali et in universali consequi (processyj) Boga = Identyfikacja spontaniczna produkcji Universum: „Die Vernunft, als Vernunft, ist keine besondere Folge der unendlichen Affirmation, sondern sie ist die absolute Identität aller besonderen Folgen aus Gott, ebenso wie es das Absolute Allselbst ist" (t. VI. 207) [4]).

(c. d. n.). *J. J. Stępniewski.*

[1]) „Hiermit — durch diese Beschränkung der Auffassung des absoluten Bewusstseins auf das im empirischen gegebene reine Bewusstsein, ist für die ganze Folge das Differenzverhältniss des Ichs und des Absoluten, die unauflösliche Amphibolie des absoluten Ichs, welches das absolute Erkennen selbst ist, und des relativen, und jener der besonderen Form des Idealismus der Wissenschaftslehre eigenthümliche und unüberwindliche Gegensatz des Ich und Nicht - Ich entschieden und notwendig gemacht" (op. cit. 354); i dalej, jak później u Wrońskiego formułowany jest fundamentalny zarzut metodzie Fichtego: ansichsein (wsobność) Rozumu-Absolutu — wyłożona jest w terminach fürsichsein (dlasobności) ja (czystego) [manifestującego się przeto jako ustawiczna i jednoczesna kontradyktoryzacja i syntetyzacja — w sobie i dla siebie — ja absolutnego (= aseitas świadomości) i ja relatywnego (= abalietas świadomości)]: „Dass die Ichheit die Form sei, in welche das Absolute sich für das unmittelbare Bewusstsein fasst ist ein Satz, der sich von selbst versteht: das An-sich aber in der Ichheit ist selbst nur das Absolute; und in intellektueller Anschauung, welche jenes An-sich von allen Beschränkungen zum Gegenstand hat, verschwindet die Form als BESONDERE Form; der Gegensatz und die relative Einheit des reinen und des empirischen Bewusstseins gehört schon selbst zum besonderen Bewusstsein; er ist eben das selbst, worauf die besondere Ichheit beruht, die in der intellektuellen Anschauung ganz verschwindet und in der Anschauung des Ewigen selbst jede Besonderheit vertilgt" (op. cit. 355).

[2]) Jak dla Fichtego Absolut = Ja absolutne (identyfikujące i różnicujące w sobie podmiotowość i przedmiotowość: „Ich ist notwendig Identität des Subjekts und Objekts: Subjekt-Objekt: und dies ist schlechthin ohne weitere Vermittelung", v. „Grundlage der gesammten W. L." 1), — tak dla Hegla Absolut = Podmiotowość absolutna (identyfikująca i różnicująca w sobie (— i dla siebie) ja i nie-ja, pojęciowość i substancjalność, dlasobność i wsobność, medjatyzację i immedjację) = (w wyexplikowaniu a totali dla siebie swych determinacyj): „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein" (H. W. II. 615); zatem trafnie oznacza Trentowski Absolut u Hegla, nie jako prawdziwą podmiot-przedmiotowość (Miotowość), lecz jako podmiot-podmiotowość („Myślini" t. I, 357): przejście (konstruktywno-produktywne) — in totali et in universali od wsobności abs. Podmiotowości do dlasobności abs. Podmiotowości: Refleksja totalna Podmiotowości czystej na siebie. (Jerzy Braun zwrócił uwagę na Schelingjańską kondygnację Filozofji Słowiańskiej, v. „Germanoslavica" J. III Nr. 3, 4. „Die slavische messianistische Philosophie als Entwicklung und Vollendung der deutschen philosophischen Systeme Kants und seiner Nachfolger" 303).

[3]) „Die absolute Identität ist die Gleichheit des WESENS, oder sie ist wesentliche, qualitative Einheit. Indifferenz ist bloss quantitative, quantitatives Gleichgewicht" (S. der S. Ph. 209). Problematu Warunkowania Schelling nie rozwiązuje, bowiem Rozum atrybuuje się, jako bezpośrednia affirmacja (in totali) Essencji Boga: Immedjacja Boga (op. cit. 152), gdy tymczasem istota achrematyczna Rozumu wyznacza się w medjatyzacji Essencji Boga; rzec można: Schelling wyznaczył wsobność Rozumu jako Absolut (= Identyfikacja abs.), lecz nie wyznaczył wsobności Absolutu jako Rozum (Wiedza] sam w sobie = Warunkowanie (Uniwersalizacja systematyczna Universum).

[4]) Ze stanowiska Absolutu świadomość czysta (tranccendentalna) staje się przedmiotem dedukcji: „Unmittelbar mit dem existirenden unendlichen Erkennen wird auch das Bewusstsein gesetzt. Denn unmittelbar mit dem unendlichen Erkennen wird auch der Begriff des unendlichen Erkennens gesetzt", i dalej: „Das objektiv gesetzte unendliche Erkennen bezogen auf das Prinzip des Bewusstseins oder den Begriff dieses Erkennens ist die Ichheit" (t. VI. 510); [„Unendliches Erkennen" — aspekt idealny absolutnego poznania, atrybut egzystencji, otrzymujący się przez intencjonalność (w afirmacji) do przedmiotu (egzystującego) in individuali (op. cit. 504); indywidualizacja zachodzi przez interakcje intencjonalności Afirmującego (duszy) do Afirmowanego, i Afirmowanego (ciała) do Afirmującego]. Dedukcja ta absolutna świadomości nie zrównoważona logologizacją (= dedukcją achrematyczną z Logosu) zagraża ontologizacją (substancjalizacją) Absolutu i stąd Hegel w kondygnacji Essencji (w przeciwstawności do aspektu podmiotowego i absolutnego Pojęcia: aspekt przedmiotowy — w medjacji — Rzeczywistości) umieszcza doktrynę Tożsamości: „Das Innere ist das Wesen aber als die Totalität, welche wesentliche die Bestimmung hat, auf das Sein bezogen und unmittelbar Sein zu sein. Das Äussere ist das Sein aber mit der wesentlichen Bestimmung, auf die Reflexion bezogen unmittelbar verhältnisslose Identität mit dem Wesen zu sein. Das Absolute selbst ist die absolute Einheit beider; es ist dasjenige, was überhaupt den Grund des wesentlichen Verhältnisses ausmacht, das als Verhältniss nur noch nicht in diese seine Identität zurückgegangen, und dessen Grund noch nicht GESETZT ist" (H. W. t. IV. 186); — problem arcydoniosły, formułujemy go tak: Reszta (minimum) absolutna dogmatyzmu (= tetyzacji wsobno-dlasobnej przedmiotowości w dyssocjacji [nie w funkcji] z tetyzacją wsobno-dlasobną podmiotowości) nie wyłączona, jak w funkcji dedukcji (edukcji) Absolutu i Logosu [Logos: Absolut = Archi-Logos — Archi-Absolut], Prawa Stworzenia abs. Rzeczywistości (Modalności konstrukcji Universum) z Warunkowania Wiedzy samej w sobie. — Hegel (cytata) wyprzedza Warraina w ujęciu Absolutu, jako typu (modus czysty) relacyj esencjalności Rzeczywistości.

# Materja a energja

*(Ciąg dalszy ze str. 4-cj).*

II.

Przystępując do rozważania pojęcia energji, musimy przez chwil kilka zastanowić się nad znaczeniem teorji matematycznych w fizyce. H. Poincaré, będący wyrazicielem poglądów ogromnej większości matematycznych fizyków, nie wymagał od teoryj matematycznych, by odsłaniały prawdziwą naturę rzeczy, i cel ich widział w matematycznem skoordynowaniu praw fizycznych, narzucanych nam przez doświadczenie. Atoli niektórzy matematycy, przeniknięci poczuciem jedności wiedzy ludzkiej, usiłowali we wzorach matematycznych doszukać się istotnego odwzorowania samej rzeczywistości; należeli do nich w dawniejszych czasach Pitagoras, Kepler, których zresztą spekulacje nie były wolne od domieszek mistycyzmu; z nowoczesnych matematyków za typowego rzecznika takiego kierunku może uchodzić Hermite (1822 — 1901), który głosił, że najbardziej oderwanym pojęciom matematycznym odpowiadają rzeczywistości, które istnieją poza nami i kiedyś dostaną się do naszej świadomości; między światem tworów matematycznych a światem rzeczywistości fizycznej zachodzi adekwatność .Ze szkoły H. Wrońskiego do zwolenników tego kierunku zaliczyć się dają, i są nawet koryfeuszami, Ch. Henry i F. Warrain, do którego matematyczno - filozoficznej koncepcji energji teraz przechodzimy.

Napomknęliśmy, że substancjalną formą materji jest energja, która wyraża zilościowaną materję. Bieg rozumowania był taki. Do przyznania istnienia objektywnego materji zniewala nas okoliczność stawiania nam oporu przeniknięcia jej myślą, bądź czynem. Materja, jako istność objektywna, musi posiadać swą formę, by mogła stać się przedmiotem myśli; materja czysta byłaby nicością, i właśnie, przechodząc od nicości do bytu, materja przyobleka formę, która nie jest niczem innem, jak ilością, ta bowiem wyraża stosunek istnienia faktycznego do istnienia możliwego dla pewnego sposobu bytowania i przez to wyraża granicę myślności [3]).

Ilość, z charakteru swego granicy, ma dwojakie oblicze: implicite — wyraża natężenie czyli właściwą formę materji, explicite zaś — roztężenie, okazujące się za pośrednictwem czasu i przestrzeni, przez co daje się założyć stosunek ilościowy między wieloma przedmiotami. Natężenie znowuż ma dwojaką postać, w zależności od tego, czy *ja* przemaga nad *nie-ja*, czy też odwrotnie, innemi słowy, wyraża się jako siła i opór, t. zn. jako moc działania. Otóż energją nazywamy tę moc działania, i możemy za scholastykami powiedzieć o energji, że jest to „materia signata sub quantitate". Materja dzięki plastyczności i zatrzymaniu jest podłożem form, na którem zachodzi połączenie tego, co stałe, z tem, co zmienne, t. j. ruch i przekształcenie. W przekształceniu tedy materja okazuje się jako natężenie. Pojęcie naukowe energji bierze swój początek w pojęciu mocy, jaką rozporządzamy dla przezwyciężenia oporu: ponieważ przekształcenie wymaga wysiłku z naszej strony, przeto pojęcie energji stosujemy do wszelkiej mocy przekształcania, które przypuszcza opór do pokonania. Ta moc ukazuje się nam przez działanie, które odnosimy bądź do przedmiotu, bądź do środowiska, w którem odbywa się to działanie, przyczem działanie to przypisujemy zmianie energji. Ponieważ ta zmiana energji *(dU)* cechuje się przez natężenie *(X)*, przyłożone do każdego elementu pewnego obszaru, przeto znajduje ona swój wyraz w iloczynie natężenia przez roztężenie *(dx)*, t. j. $dU = Xdx$, gdzie $dx$ wyraża zaszłą w przedmiocie zmianę, Wzór ten, będący wyrazem twierdzenia Oswalda, że energja jest iloczynem natężenia przez pojemność, prowadzi przy bliższym rozważaniu do niezmiernie ciekawych wniosków. Otóż,

ponieważ $\frac{dU}{dx} = X$, przeto natężenie jest zjawem zmiany

energji, uzależnionym od zmiany pojemności, czyli jest samą energją, rozważaną w swej istocie; przeto całka *(Xdx)*, wyrażająca energję, musi być identyczna z funkcją pochodną. Własność taką posiada, jak wiadomo, funkcja wykładnicza $e^x$. Stąd dwa wnioski:

1) liczba $e$ wyraża samą naturę energji,

2) funkcja wykładnicza $e^x$ wyraża zasadę zachowania energji.

Energja jest to natężenie materji i w przejawach swoich wyraża się bądź jako praca (siła × przesunięcie), bądź jako energja kinetyczna (połowa iloczynu z masy i kwadratu prędkości). Lecz masa a przeto i siła dają się rozwiązać na wielkości roztężne (przestrzeń i czas), jak to łatwo okazać wielu sposobami (najwyraźniej to wynika z wzoru H. Wrońskiego: $w^2 = \frac{m}{p}$ podanego w jego mechanice niebios), tak że masa wymiarowo wyraża się przez $L^3T^{-2}$. Tym sposobem energja i wszystkie inne istności fizyczne są funkcjami czasu i przestrzeni; materja, jako coś niezrozumiałego w sobie, zostaje wyeliminowaną z naszych rozważań, które muszą ograniczyć się do ustosunkowań czaso - przestrzennych, składających się na formę bytowania przyrody. W rozważaniach fizyki tak być powinno, lecz na tej drodze nie dojdziemy do zrozumienia samej zasady energetycznej, jak pouczają nas o tem dotychczasowe dociekania energji, jako przyczyny przemian: myśl fizyka miała kolejno przed oczami pojęcia siły i masy, momentu, pędu i popędu, pracy, energji kinetycznej, by zatrzymać się ostatecznie na pojęciu równoważności.

Musimy zająć punkt widzenia ontologiczny i wyprowadzić wyrażenia matematyczne, które z istoty swej struktury nasuwałyby nam pojęcie energji, jako mocy przemian, pozwalającej przechodzić od tego, co nieskończonościowe, do tego, co skończone, i odwrotnie, i uchwycić istotę natężenia materji, jej formę substancjalną, mającą wyznaczyć stosunek między zatrzymaniem i plastycznością.

Powiedzieliśmy już, że liczba $e$ wyraża naturę samą energji; wypowiedzenie to, z drugiej strony, znajduje potwierdzenie w genetycznem znaczeniu tej liczby, bowiem $e = (1 + \frac{1}{\infty})^{\infty}$. Rozważmy to bliżej, by dojść do metafizycznej definicji energji.

(c. d. n.) *Paulin Chomicz*

[3]) Zagadnienie to omówiliśmy w pracy naszej p. t. „Kategorja ilości, rozwinięta według Prawa Stworzenia", umieszczonej w t. VIII zesz. 2 „Kwartalnika Filozoficznego", 1930.

# U źródeł rzeczywistości absolutnej

## Rusztowanie logiczne

1.

TREŚCIĄ czyli zawartością przedmiotu jest jego określenie przez samość, przez to, czem on jest w sobie. Określając przedmiot treściowo, nie bierzemy pod uwagę reszty wszechświata. — FORMĄ przedmiotu jest jego określenie przez inność czyli przez jego stosunek do wszystkiego, co nie jest nim samym. Gdy więc, porównawszy przedmioty, określamy ich różność charakterystyczną, otrzymujemy determinację formalną.

2.

WIEDZA, jako składnik rzeczywistości, jest to czynnik determinujący. Wszystkie determinacje — a liczba ich jest nieograniczona — są wytworem wiedzy. że coś stanowi przyczynę lub skutek; że jest duże, małe, zielone, dobre, łatwe, twarde itp. itp. — są to determinacje wiedne. Również samo istnienie (= to, że coś poprostu jest) stanowi determinację wiedną, i to najpierwotniejszą. Mianowicie wiedza, jako twórczyni rzeczywistości, musi, ażeby móc wytwarzać wszelkie inne swe determinacje, przedewszystkiem ująć się jako istniejącą, tzn. wydzielić ze siebie determinację istnienia, przeciwstawić ją sobie jako swój przedmiot (dla siebie zachowując rolę podmiotu) i jako swoje wirtualne nie-ja, unieruchomić ją jako trwały ekran, na który się dopiero nakłada wszelkie inne determinacje, iżby się i one nie rozpraszały w nieoznaczoności.—Istnienie, w ten sposób przeciwstawione wiedzy, jest to BYT: drugi, obok wiedzy, składnik rzeczywistości.

Gdy myślowo oddzielimy od danego przedmiotu wszystkie jego determinacje, pozostanie czysty nieoznaczony byt czyli goły fakt istnienia. Gdy wycofamy i tę ostatnią determinację, zostanie zupełna indeterminacja czyli nicość.

Wiedza jest par excellence podmiotem, byt — przedmiotem; toteż cechę wewnętrzną pierwszej stanowi samość, drugiego — inność. Formą wiedzy ,czyli tem, co ją różni od bytu, jest oznaczalność (determinabilitas), formą bytu — stałość (fixitas).

3.

Skoro weźmiemy rzeczywistość w największem uogólnieniu, tzn. poprostu jako neutralizację bytu z wiedzą, to rzecz jasna, że taka neutralizacja wywiera jakiś wpływ na każdy ze swych dwu składników. Mianowicie, zawarty w niej byt udziela wiedzy swojej stałości, a nawzajem wiedza, również w niej zawarta, udziela bytowi swej oznaczoności. — Otóż wiedza, w ten sposób zdeterminowana przez własny byt, jest to PRAWDA. Innemi słowy, prawda = rzeczywistość wiedzy=wiedza rzeczywista = zgodność wiedzy jako podmiotu z wiedzą jako własnym przedmiotem= zgodność wiedzy z sobą samą. *Wszelka inna definicja prawdy jest albo wręcz fałszywa, albo tautologiczna.* Jeśli np. prawdą ma być „zgodność z objektywną rzeczywistością", to na to, by tę zgodność stwierdzić, muszę już z góry znać ową rzeczywistość *prawdziwie.*

Błąd zachodzi tylko wtedy gdy wiedza nie uzgodniła determinacyj, dotyczących danego przedmiotu. Więc czemuż np. nie odpowiadają prawdzie wytwory fantazji, skoro nie ma w nich przecie żadnej widocznej niezgodności wiedzy z samą sobą? Owszem: ta niezgodność ujawnia się z chwilą, gdy te wytwory chcą uchodzić za istniejące objektywnie, choć nie czynią zadość temu, co samaż wiedza oznacza jako istnienie objektywne.

Formą prawdy jest *sposobowość* (modalitas), czyli że każda poszczególna prawda musi być albo konieczna, albo faktyczna, albo możliwa; przyczem to, co konieczne, jest tem samem faktyczne, to zaś, co faktyczne, jest tem samem możliwe. — Możliwe jest to, co nie zawiera sprzeczności; faktyczne jest to, co jest możliwe i istnieje aktualnie; konieczne jest to, czego przeciwieństwo jest niemożliwe, czyli zawiera sprzeczność.

4.

Ustalmy, czem jest warunek, przyczyna, cel.

Aby uprościć rozumowanie, załóżmy, że jedynym wogóle sposobem stłuczenia jakiejś rzeczy, jest strącenie jej ze stołu na podłogę. A zatem: jeśli jakiejś rzeczy strącić nie można, to nie można jej i stłuc. Czyli: możność strącenia stanowi warunek stłuczenia. Ten ogólny warunek będzie zawsze konieczny, ale nie zawsze wystarczający. Np. ani papieru ani stalowej kulki w ten sposób stłuc nie można; lecz to znaczy tylko, że (przy naszem założeniu) one są wogóle nie do stłuczenia.

Wniosek: WARUNEK — to, co zupełną indeterminację zmienia w możliwość.

Współwniosek: Możliwe jest to, co posiada warunek.

Czy szklankę stłuc można? Tak, bo można ją strącić. Czy *ta* szklanka jest stłuczona? Nie, bo się jej nie strąciło. A tamta czy stłuczona? Tak, bo się ją strąciło. A zatem: rzeczywiste strącenie stanowi przyczynę stłuczenia. Czyli: przyczyna jest to warunek urzeczywistniony. Ale co to znaczy „urzeczywistnić"? Rzeczywistość jest neutralizacją bytu i wiedzy; toteż urzeczywistnić znaczy dołączyć byt do pozbawionej go wiedzy lub wiedzę do pozbawionego jej bytu. Warunek zachodzi w czystej wiedności, przyczyna — w rzeczywistości.

Wniosek: PRZYCZYNA — to, co zmienia możliwość w faktyczność.

Współwniosek: Faktyczne jest to, co posiada przyczynę.

Gdy przewidywany skutek stanowi przedmiot woli, t. zn. gdy go uznajemy za coś pożądanego czyli *lepszego* niż stan faktyczny ,wówczas ten skutek staje się celem, jego zaś przyczyna — środkiem. Co mam uczynić, jeśli chcę stłuc szklankę? Strącić ją. Tu stłuczenie jest celem, strącenie środkiem.

Wniosek: CEL — możliwość uznana za godną urzeczywistnienia. ŚRODEK — świadomie wywołana przyczyna.

5.

Terminu „pojętliwy" używam w znaczeniu fr. *concevable* = dający się pomyśleć bez sprzeczności.

Przez *nie,* pisane z łącznikiem, rozumiem prostą różność: biały i nie-biały. Przez *nie,* pisane łącznie, rozumiem zupełną przeciwstawność: istnienie i nieistnienie, możliwość i niemożliwość. — Więc np. wiedza będzie przy takiej umowie nie-bytem, nicość zaś — niebytem.

6.

Alternatywami nazywam dwie nawzajem się wyłączające determinacje, które swym zespołem wyczerpują cały pojętliwy zakres.

Czy temu określeniu odpowiada schemat *A i nie-A?* Twierdzę, że nie.

Pod A podstawmy chociażby determinację „biały". Znaczy to, że cały pojętliwy zakres podzieliliśmy na dwie dziedziny i w jednej umieściliśmy białość, a w drugiej wszystkie inne determinacje, których liczba jest nieograniczona. Otóż wbrew nałogowi, skłaniającemu nas, by determinacji negatywnej nadawać znaczenie pozytywne i np. przez nie-biały rozumieć koniecznie jakiś *kolor,* pod pojęcie nie-białości podpada *każda* determinacja nie tożsama z białością, więc zarówno błękit jak i wielkość, twardość, duchowość i t. p. Toteż przedmiot może być zarazem A i nie-A: cukier jest i słodki czyli nie-biały, i biały; czyli że A i nie-A nie wyłączają się nawzajem. Dlaczego? Wyjaśnia się to w świetle naszych rozważań o treści i formie (ob. 1). Dziedzinę A określiliśmy przez samość a więc treściowo: gdy przedmiot jest A, wiemy, jaką cechę posiada; dziedzinę zaś nie-A określiliśmy tylko przez inność a więc formalnie: gdy przedmiot jest nie-A, to wiemy tylko, że ma on *jakąś* cechę inną niż białość, natomiast nie wiemy ani co to za cecha, ani czy nie posiada on pozatem również i cechy białości. Toteż A i nie-A nie mogą się wyłączać, gdyż mamy tu tylko jedną determinację treściową.

Wszelakoż A i nie-A wyczerpują cały pojętliwy zakres. Toteż zasada exclusi tertii, o którą tyle się toczy sporów, jest słuszna jedynie w takiem ujęciu: „żaden przedmiot nie może nie być ani A ani nie-A", czyli: „to, co nie jest A, eo ipso jest nie-A". Natomiast nie wolno orzekać, że co jest A, eo ipso nie jest nie-A.

Wprawdzie twierdzenia „ten przedmiot jest A" i „ten przedmiot nie jest A" wyłączają się nawzajem i wyczerpują cały pojętliwy zakres, czyli że jedno i tylko jedno z nich musi odpowiadać danemu przedmiotowi. Ale nie są to dwie determinacje ogólne, tylko dwa sądy szczegółowe, operujące jedną determinacją. Więc i one nie odpowiadają naszej definicji alternatyw.

Czy jej odpowiada schemat *A i B,* gdzie mamy dwie determinacje treściowe, a biegunowo przeciwne jak np. białe i czarne? Znowu przeczę, albowiem:

1-o Nie jest bynajmniej pewne, że A i B naprawdę się wyłączają. Szarość łączy w sobie i czerń i biel. Przedmiot szary jest tedy biały i nie-biały oraz czarny i nie-czarny. Nasze uprzednie wywody doskonale sprawę wyjaśniają. Kojarząc obie determinacje treściowe z jednej strony, obie zaś formalne z drugiej, otrzymamy pełne określenie szarości, która zatem jest w swej samości i biała i czarna, a w swej inności jest nie-biała i nie-czarna (= czemś się różni tak od bieli jak i od czerni).

2-o Ponieważ liczba determinacyj jest nieskończona, więc żadne dwie treściowe determinacje pozytywne nie mogą wyczerpywać całej pojętliwości. Arytmetyka nie jest ani biała (choć jest nie-czarna) ani czarna (choć jest nie-biała).

Z tej całej żmudnej analizy wynika, że się prawdziwe alternatywy realizują dopiero w schemacie *A i nieA,* gdzie obie determinacje są treściowe, a jedna z nich negatywna; czyli że *nieA* nie po prostu różni się od A, lecz w sposób konieczny i wystarczający powstaje przez samo skasowanie A. Przykłady: Istnienie i nieistnienie, możliwość i niemożliwość, ruch i spoczynek.

Wnioski:

Możliwość istnienia $x$ i możliwość nieistnienia $x$ — nie są to alternatywy, gdyż odnoszą się do różnych przedmiotów: raz do istnienia, raz do nieistnienia.

Możliwość istnienia $x$ i niemożliwość istnienia $x$ — są to alternatywy.

Możliwość nieistnienia $x$ i niemożliwość nieistnienia $x$ — są to alternatywy.

Stwierdzona niemożliwość nieistnienia $x$ eo ipso kasuje swą alternatywę czyli możliwość nieistnienia $x$, dając w wyniku konieczność istnienia $x$.

7.

Dochodzenie prawdy polega na uzgadnianiu wiedzy z nią samą, czyli na usuwaniu wszelkich sprzeczności wewnętrznych. Prawda absolutna jest to absolutna zgodność wiedzy z sobą samą (ob. 3).

A zatem warunkiem negatywnym dociekania prawdy absolutnej jest wyłączenie objektywności, gdyż cokolwiek jest mi dane objektywnie, to nie jest bezpośrednim wytworem mojej wiedzy i przeto nie posiada dla mnie znamion konieczności.

Toteż musimy stosować metodę krytyczną, która polega na tem, że żaden fakt nie jest uważany za pewny sam przez się, t. j. dokąd go nasza wiedza nie wyprowadzi w sposób konieczny ze swych własnych praw autonomicznych.

8.

*Coś* istnieje: to fakt. Nie dociekając na razie, czem owo coś jest — światem, czy Bogiem, czy mną, czy jeszcze czemś — oznaczmy je symbolem $a$. Z faktu istnienia $a$ wnoszę słusznie o możliwości istnienia $a$ (ab esse ad posse valet consecutio). Ta możliwość kasuje swą alternatywę czyli niemożliwość istnienia $a$; natomiast (ob. 6) nie kasuje ona możliwości nieistnienia $a$. Owóż najskrajniejszy sceptycyzm nie może się posunąć dalej niż w takiem pytaniu:

### A może mogłoby nie istnieć nic?

Zbadajmy to nieskończenie ważne zagadnienie. — Mamy tedy alternatywy: możliwość nieistnienia $a$ i niemożliwość nieistnienia $a$.

Zanim się opowiemy za jedną z nich, postarajmy się być sceptykami w drugiej potędze i spróbujmy nie wybierać wcale czyli pozwolić ostać się obu alternatywom naraz. Wynikne stąd — jako że się te dwie determinacje wyłączają nawzajem — indeterminacja zupełna czyli nicość (ob. 2) czyli nieistnienie $a$, co skasuje eo ipso drugą alternatywę — a więc obie naraz i tak się nie ostoją! Podziwiajmy, jak głęboko rozum ludzki może tu sięgnąć w samą istotę absolutu.

Bezwzględna konieczność zatwierdzenia jednej z dwu alternatyw jest tedy ustalona. Otóż możemy teraz pogłębić jeszcze naszą definicję warunku (ob. 4). Warunek jest tem, co zatwierdza jedną z alternatyw, a więc z indeterminacji zupełnej wyłania bądź możliwość bądź niemożliwość. Przeto nietylko możliwość istnienia, ale nawet i możliwość nieistnienia musi mieć swój warunek. Toteż słusznie twierdził Wroński, mając na myśli zasadę warunkowości, że tej zasady przenigdy nie zdoła podać w wątpliwość żaden, choćby najskrajniejszy sceptycyzm.

Tak tedy nasze zagadnienie jest już z góry rozstrzygnięte przez to, że choćbyśmy się opowiedzieli za możliwością nieistnienia $a$, to jednak musielibyśmy uznać warunek tej możliwości, kasujący drugą alternatywę; a ten warunek, natychmiast się utożsamiając z $a$ (ile żeśmy w założeniu nie przyznali temu $a$ żadnej determinacji szczegółowej, która by je teraz mogła odróżnić od omawianego warunku), eo ipso obaliłby nasze twierdzenie.

Warunek samejże możliwości istnienia $a$ (przez które to $a$, powtarzam, rozumiemy cokolwiekbądź w ogóle) zachodzi więc w sposób nieodwołalnie konieczny. Co większa, ten warunek, przez swą tożsamość z tak najogólniej pojętem $a$, jest zarazem warunkiem swej własnej możliwości, czyli własnym twórcą. Tu mamy najgłębszy korzeń aktu autokreacji.

Ten warunek możliwości czegokolwiek oznaczmy symbolem $Z$. Skąd $Z$ się bierze? Z samego siebie, z bezwzględnej niemożliwości swego nieistnienia. Bo trzeba dobrze zrozumieć co następuje:

9.

Wiedza wytwarza nieskończoną ilość determinacyj, które jednak, bez współudziału bytu, nie mogłyby się wyszczególnić, zlewałyby się ze sobą. Byt, przez swą funkcję „unieruchomiania", umożliwia rozróżnienie czyli sprawia indywidualizację wiedzy na poszczególne determinacje — podobnie jak różnorakie przedmioty mego myślenia indywidualizują podmiotową nieróżność tego ostatniego na poszczególne myśli. W ten sposób każda determinacja otrzymuje swe odrębne istnienie, hipostazuje się. Wówczas z kolei wiedza, wskutek swej rdzennej jedności, usiłuje skupiać te determinacje. A że byt, rdzennie bezwładny, sam przez się nie może temu dążeniu wiedzy stawić żadnego oporu, więc gdy weźmiemy byt w ogóle i wiedzę w ogóle, to nic by nie stało na przeszkodzie, by się wszystkie determinacje wiedzy nakładały wciąż na ten sam byt ogólny. Tymczasem istnieją przecie poszczególne przedmioty, czyli że każda rzecz „zgadza się" przyjąć te a te determinacje, a „nie zgadza" przyjąć tych a tych.

W pokoju stoi krzesło i krzesło i stół i stół i stół. Moja wiedza skupia krzesła determinacją „dwa", stoły — determinacją „trzy", jedne zaś i drugie — determinacją „pięć". Dzięki bytowi, wiedza mogła się zindywidualizować na te odrębne determinacje. Natomiast każda z nich jest zasadniczo powszechna, czyli gotowa zastosować swą funkcję skupiającą do każdego podatnego na to przedmiotu. Zespół sprzętów przyjął tylko determinację pięć, zespół stołów tylko determinację trzy i t. d. Podobnież śnieg przyjmuje determinację „biały" ale nie „gorący" i t. p. Wszelka rzecz — to jakby pęk determinacyj, związanych w indywidualną jedność.

Musi zatem tkwić w każdej rzeczywistości poszczególnej jakiś czynnik pośredni, neutralizujący w sobie powszechność wiedzy z indywidualnością bytu. Ten element-neutralny stanowi plenny zarodek danej rzeczywistości; jest to niejako punkt zadzierzgnięcia aktu stwórczego. Rzecz jasna bowiem, że gdy weźmiemy wiedzę już nie jako składnik rzeczywistości, lecz jako jej stwórczynię, to właśnie ta wiedza stwórcza, wytknąwszy sobie cel czyli (ob. 4) uznawszy pewne możliwości za godne realizacji, sama decyduje, w jakie mianowicie pęki ma powiązać swe determinacje, t. zn. którym zespołom determinacyj nadać odrębne istnienie. Ten zespół determinacyj — to element - wiedza danej rzeczywistości; odrębne istnienie każdej determinacji, stopione w spójne istnienie całego zespołu — to element - byt tejże rzeczywistości; i wreszcie więź bytu z wiedzą, wyodrębniającą (niby powrósło na snopie) dany pęk od innych pęków — to element - neutralny tej rzeczywistości.

Na tem właśnie polega stworzenie czegoś, że taki pęk, wydzielony z powszechności wiedzy i zatwierdzony w bycie, otrzymuje względem wiedzy istnienie objektywne, może się stać jej przedmiotem. Czy kiedy Bóg tworzy świat, czy kiedy poeta tworzy sonet — w zasadzie rzecz się ma jednakowo. Pytać o przyczynę danej rzeczy, jest to szukać czynnika, który sprawił jej element-neutralny. że zaś żadna rzecz względna nie zawiera tego czynnika w sobie samej, więc umysł nasz niepowstrzymanie przebiera ogniwa w łańcuchu przyczyn. Gdybyśmy jednak doszli do czegoś, co w samem sobie zawiera ów szukany czynnik, wówczas dalszy pościg za jakąś przyczyną *zewnętrzną* nie miałby już sensu.

Otóż w stosunku do $Z$ taki pościg byłby podwójnie niedorzeczny. Po pierwsze, jako warunek wszystkiego, jest ono warunkiem i samej przyczynowości, która, jeśli wolno się tak wyrazić, dopiero od niego się rozpoczyna. Po wtóre, $Z$ nie posiada ani cienia objektywności: jest ono najbezwzględniej wewnętrzne w stosunku do wiedzy stwórczej lub raczej jest z nią identyczne, gdyż wszystkie determinacje, nawet takie jak istnienie, byt, wiedza, tworzenie — mogą być tylko własnem jego dziełem. Można o $Z$ rozmyślać, ale ująć jego istoty wnętrznej nie podobna inaczej, niż utożsamiając się z nią. Człowiek ni anioł ni Bóg nie może stanąć naprzeciw $Z$ i powiedzieć: oto ono, — podobnie jak ja, nawet gdy za przedmiot swego myślenia biorę własny podmiot, mimo to nie przedzierzgam się w sam tylko przedmiot myślenia, lecz pozostaję myślącym podmiotem: jakimś *ja,* a nie jakimś *ono.*

10.

Cokolwiek istnieje, w tej liczbie i człowiek, jest następstwem zasady $Z$. Aby więc mieć wiedzę absolutną czyli w całej pełni zdawać sobie sprawę z absolutu i wszechświata, trzeba stanąć w punkcie $Z$ i stąd, drogą progresywną — od zasady do następstw, wywieść całą kreację; a że w $Z$ nic nie jest objektywnie dane, byłoby to powtórzeniem stwórczego aktu Boga. — Z drugiej strony, cokolwiek istnieje, w tej liczbie i człowiek, jest czemś danem, jest wynikiem pewnego zespołu determinacyj, bez czego nie ma wszak rzeczywistości. Ten zespół determinacyj jest dziełem własnem, autonomicznem danej rzeczywistości, o ile ta ostatnia zawiera w sobie samej zasadę $Z$: — tak się dzieje w Absolucie-Bogu; natomiast gdy $Z$ nie jest zawarte w danej rzeczywistości, ta ostatnia jest względna, a zespół jej determinacyj jest jej dany zewnątrz, heteronomicznie: — tak się dzieje w człowieku jako boskim tworze.

Toteż nasz ludzki rozum, aby posiąść wiedzę absolutną, musi, oparłszy się zrazu na determinacjach już mu danych, przebyć przedwstępnie drogę regresywną = od następstw do zasady.

*Czesław Jastrzębiec-Kozłowski.*

# Duc d'Enghien

## Wyjątek z powieści historycznej p. t. Pretorjanie

*Karol Maurycy de Talleyrand - Périgord -* Chevalier Kaddoch, *członek loży* Société des Trente, *która wskazania powzięte* dans le Temple *— zamieniała w życie, przemawiał na poufnem zebraniu 9 marca 1804 r.:*

*...Spiski i knowania rojalistyczne mnożą się. Wrogowie obecnej władzy, rządzącej Francją — tu pochylił lekko ale wyraźnie głowę w stronę pierwszego Konsula — spiskują nieustannie. Europa (a zapewne i wielu Francuzów) uważa wciąż, że prawowita władza Francji obrała siedzibę poza granicami naszego kraju, i że każdy inny człowiek, któryby sięgał po rząd Francji, będzie dla niej* tylko uzurpatorem *(Bonaparte drgnął wyraźnie).*

*— Hrabia d'Artois jest duszą tych knowań, ale niestety nie możemy go dosięgnąć. A z raportów agentów moich dowiaduję się o zbrodniczych zamiarach, o spisku; — panowie — czyż życie pierwszego Konsula nie jest czemś najcenniejszem, co Francja dziś posiada?*

*(Cambasérés i Lebrun szybko spojrzeli wzajemnie na siebie).*

*— Czyż jestem psem, którego można bezkarnie zabić na ulicy?*

*Szybko przechadzał się, a gdy twarz jego wyłoniła się z cienia, oczy błyskały gniewem.*

*Objaśniwszy świecę ciągnął Talleyrand obojętnym głosem:*

*— Jedynie mocne uderzenie może wytrącić broń spiskowcom. Otóż—w Ettenheim w Badenji, tuż obok granicy przebywa duc d'Enghien, wnuk Kondeusza, w którego armji walczył do ostatka. Niechże młody Książę — zapłaci za grzechy ojców —*

*Bonaparte przerwał gwałtowną przechadzkę i z zacienionej głębi pokoju słuchał w milczeniu.*

*— Obrotny oficer z małym oddziałem, załatwi to bez trudu.*

*— Ależ, jakim sposobem można... — pytał niespokojnie Cambasérés.*

*— Trzeba poprostu porwać Księcia, tu sprowadzić, osądzić, i...*

*— Ależ to gwałt —*

*— No, nie będzie to casus belli. Młody Książę oddany jest rozkoszom miodowych miesięcy ze swą dostojną małżonką a jego nieopatrzność pozwoli, że Opatrzność odda go w nasze ręce. Tokujący głuszec, czyli głuchy głupiec — pojmujecie panowie?*

*— ...*

*— Musimy pokazać światu, gdzie jest władza Francji i siła.*

*Pierwszy Konsul ukryty poza kręgiem światła odezwał się gwałtownie:*

*— Czyż mam ich traktować jako istoty nietykalne? Czyhają na mnie... na gwałt odpowiem gwałtem. Nie zniosę tego!*

*Do uszu siedzących wokół stołu doszło ciche tupnięcie w dywan.*

---

*15 marca w nocy porwano księcia d'Enghien. Bryzgająca błotem kareta pędziła drogą na Strasburg w otoczeniu milczących żandarmów. Przez szyby karety ukazywał się oczom Księcia kraj rodzinny zasępiony i milczący — niegościnny — jakby obcy i wrogi.*

*Po pięciu dniach pośpiesznej podróży, zamknęły się za nim ciężkie bramy fortu Vincennes, którego potężna baszta milczała groźną przemocą. Książę był więźniem pierwszego Konsula i odpowiedzieć miał za grzechy ojców.*

---

20 marca:

*Za zamkniętemi drzwiami gabinetu w Malmaison ważyły się ciężkie i ciche losy. Józefina, żona Konsula mówi do Józefa Bonaparte, ocierając łzy:*

*— Nie wiem, co tam się dzieje. Drżę na myśl, co mu ten kuternoga Talleyrand podszepnie. Drżę...*

*Otwierają się drzwi. Konsul zamyślony. Na czekające spojrzenia:*

*— Wierzcie, mam w sercu jego ułaskawienie. Jeśli zgodzi się służyć w mej armji...*

*— ...Réal! wybadasz więźnia i w mem imieniu zadasz mu te pytania.*

Godzina 6 popoł.:

*Gubernatorowi Paryża Muratowi doręcza szef żandarmów Konsula pułkownik Savary pismo, mianujące członków sądu z generałem Hulin na czele.*

Wieczorem:

*Otrzymuje Murat pismo sekretarza stanu Mareta: radca Réal przesłucha osobno więźnia i zada mu pytania w imieniu Konsula, którego życzeniem jest, by przewodniczący sądu generał Hulin porozumiał się przed badaniem z radcą Réalem.*

*Generał Hulin jest już w drodze do Vincennes.*

O północy:

*Budzą księcia d'Enghien. Więzień Konsula przeciera oczy, pełne miękkiego snu o sielance w Ettenheim. Cela. Brr... Ubiera się szybko. Idzie pod strażą przez dziedziniec. Baszta wyniosła, jak śmierć. Kroki stukają jak kołatka o sklepienie sieni.*

*Stanął Książe przed trybunałem.*

*Generał Hulin podniósł ciężką głowę z nad aktów i zasępiony patrzy na młodego rojalistę. Pierwsze pytania.*

*Książę stanowczo przeczy — jakoby brał udział w spisku na życie Konsula. W żadnym sposobie.*

*Słowa budzą wiarę. Nie jest winien.*

*— Walczyłem jednak w armji mego dziada, panowie — mówi Książę spokojnie, patrząc kolejno w twarze sędziów, których nie rozróżnia, i mocniej: — panowie, w obronie praw* mego rodu.

*Skrzywił się niechętnie Hulin.*

*Savary nasłuchiwał uważnie.*

— Moje pochodzenie, *czyni mnie* na zawsze *waszym wrogiem — niestety, żałuję — panowie.*

*Twarze sędziów gadały:*

*— Zdrada kraju, kara ominąć nie może, jakże...*

*— Trzeba cofnąć te słowa, nie nastajmy...*

*— Musimy potępić tę Francję, która wroga wwiodła w granice kraju, my Francja...*

*— Te zeznania opuścimy, jeśli...*

*— Trzeba cofnąć, Książę...*

*Pułkownik Savary podniósł się, jednak po chwili wahania usiadł z powrotem, gdyż Książę mówił dalej:*

*— Uznaję szlachetne intencje szanownych sędziów moich; wiem też, co mi grozi. Nie mogę jednak skorzystać ze środków, które mi panowie proponujecie. Skończmy więc. O jedno proszę tylko: o rozmowę z Konsulem.*

*Wyprowadzono więźnia.*

*Wyrok musiał nieść śmierć. Żal młodego. Generał Hulin rozpoczyna pisać raport do Konsula i prośbę o ułaskawienie.*

*Podchodzi pułkownik żandarmów Savary.*

*— Co pan pisze — generale?*

*— Raport do Konsula i prośbę o ułaskawienie. Nie można...*

*— Pan już swoje zrobił generale — mówi spokojnie pułkownik — reszta należy do mnie. Proszę o wyrok.*

*Wyszli sędziowie z dusznej izby komendanta. Czekają na powozy. Wieje świeży wiatr wiosenny: — kiedy Savary zdąży przedstawić raport Konsulowi... czy Konsul ułaskawi... zapewne —*

*A pułkownik Savary był już w celi Księcia. Latarnia oświecała jasno postać więźnia. Z głębokiego cienia wysterczały tylko wielkie kapelusze, rzucające potworne cienie jakby olbrzymich ciem — po ścianach.*

*Książę oparty plecami jakby w obronie o kamienną ścianę, czuł zimny chłód kamieni, wkradający się w ciało.*

*— Proszę iść za mną.*

*— Dokąd?*

*— Trzeba zebrać całą odwagę.*

*Szybko szli wzdłuż murów. Przez furtkę zeszli w głęboką fosę, której dnem dążyli dalej ku przeznaczonemu. Powiał wilgotny, zimny wiatr. Swieci wysoko samotna gwiazda na niebie. Nie — to światełko, na wieży — wysoko.*

*Niebo zamknięte. Nieba niema.*

*Za załomem — w świetle pochodni stał pluton żołnierzy z bronią u nogi.*

*Spojrzał Książę w krwawo oświetlone twarze. Ujrzał obok wybraną w ziemi jamę. W świeżo wyrzuconą ziemię wbite, tkwiły łopaty. Dreszcz śmierci przeskoczył go gwałtownie.*

*Odetchnął głęboko i zakszusił się zimnem powietrzem zalatującem wilgocią i błotem. Odetchnął powtórnie i uspokajał tak tętent oszalałej krwi. Wydawało mu się, że w tym wietrze odróżnia zapach pierwszych źdźbeł trawy, nierozwitych pąków, nierozkwitłych kwiatów. Uspokajał się od woni utajonej wiosny. Przymknął oczy od nagłej tęsknoty. Szumiał wiatr w niewidzialnych gałęziach.*

*— Czy jest wśród panów ktoś...* *Syczały pochodnie*
*— Ktoby zechciał...* *czekano.*

*— Wyświadczyć mi ostatnią przysługę — głos brzmiał czysto i jasno.*

*Podszedł oficer.*

*— Porucznik — Noisot, jeśli mię pamięć nie myli? Wszak —*

*— Tak.*

*— Dziękuję. Oto pierścień mój i słów kilka pożegnania. Chciałbym, aby to doszło do rąk mej żony, księżnej de Rohan-Rochefort.*

*— Stanie się według życzenia.*

*Ukląkł Książę i zacisnąwszy silnie powieki, powtarzał martwe słowa modlitwy, a przed oczami miał słodki obraz młodej małżonki. Plątały się słowa modlitwy i pożegnania. Wreszcie szepnął głośniej: Szarloto — a żołnierze nie wiedzieli, czy nie był to szept wiatru.*

*Powstał.*

*Runęła salwa w głuchą ciszę, odbijając się zanoszącem się echem od nocy. Siny świt wyrysował czarne gałęzie na niebie bladem, jak skrzydło anioła.*

---

*Pułkownik Savary pędził co koń wyskoczy do Paryża.*

*Niebo rumieniło się gorzko.*

*Powóz.*

*Radca Réal w uroczystym stroju.*

*— Dokąd?*

*— Do Vincennes, pułkowniku; wczoraj wieczorem otrzymałem rozkaz Konsula, by przesłuchać Księcia d'Enghien.*

*Pułkownik nachylił się z konia:*

*— Wczoraj wieczorem? — ależ dlaczego dziś dopiero — przecież ja — Książę już nie żyje.*

*Nacisnął konia ostrogą i popędził dalej.*

---

*Stanął przed Konsulem i zdyszany składał raport.*

*Bonaparte chodził po gabinecie, założywszy ręce na plecach.*

*— Książę wyraził potem życzenie rozmowy...*

*— Ze mną?*

*— Tak.*

*— Co na to Réal?*

*— Ależ — nie było go w Vincennes!*

*Bonaparte zatrzymał się i spojrzał twardo na Savary'ego.*

*— Jak powiadasz?*

*— ...*

*Słychać było tykanie zegara w tej ciszy. Savary zrozumiał, że coś się stało.*

*Konsul mówił wolno, patrząc w ziemię:*

*— Jest w tem coś, czego nie rozumiem —*

*wreszcie odprawił pułkownika ruchem:*

*— C'est bon.*

*Tadeusz Kudliński.*

# Filozofja buddyjska

## Szkoła Sarwastiwadinów-Wajbhaszików (por. „Zet" nr. 14)

W ostatnim artykule podaliśmy najklasyczniejszy podział 72 dharm *samskrta* na 4 grupy: *rûpa, czitta, czaitta* i *rûpaczittawiprajukta*. Zanim rozważymy inne klasyfikacje, spróbujmy sprecyzować samo pojęcie *dharmy*. Nad zagadnieniem tem buddologowie pracowali już od bardzo dawna, proponując najrozmaitsze interpretacje, przeważnie wprowadzające błędne asocjacje.

Nie można tego najprostszego niepodzielnego elementu uważać za rodzaj atomu, gdyż może on być również faktem psychicznym. Nie jest to jakieś kwantum energji, gdyż na nic bezpośrednio nie działa. Nie pasuje również niemiecki termin „Gegebenheit", gdyż *dharmy* nie są nikomu d a n e, nie można więc ich interpretować w sensie psychologistycznych „jakości". Nie są wreszcie *dharmy* punktami matematycznemi, gdyż *mają wymiary*[1]) i trwają przez pewien skończony moment.

Istotne zrozumienie teorji dharm zawdzięczamy przedewszystkiem szkole rosyjskiej, zwłaszcza tragicznie zmarłemu podczas rewolucji buddologowi O. Rosenbergowi, który w swej epokowej pracy: „Problemy buddijskoj fiłosofji" (1918) poraz pierwszy, opierając się na abhidharmarmakoši i źródłach chińskich i japońskich dał buddyjską a nie europejską (jak dotąd inni uczeni) interpretację pojęcia dharmy, związków pomiędzy dharmami, formuły zależnego powstawania i t. d.

Według niego wajbhaszikowska koncepcja dharm jest następująca: Samo słowo *dharma* znaczy „nosiciel", w danym wypadku „nosiciel swego znaku". W swej „transcendentalnej" istocie bowiem każdy dharma jest wieczny, ale w rzeczywistości „immanentnej"[2]) manifestuje się tylko jego indywidualny znak *(lakszana)*.

Należy więc rozróżnić dharmę-substrat *(swabhâwa)* i dharmę-znak. Substrat odwiecznie istniejący wogóle się nie manifestuje. Ponieważ posiada jednak swoją własną, odrębną i *tylko jedną* cechę, cecha ta może się tylko raz zamanifestować i na tem wyładowaniu się dharmy, kończy się niejako jego rola. Praktycznie więc dwupłaszczyznowość rzeczywistości objawia się tylko w tym jednym momencie manifestacji znaku, który to moment jest właśnie „immanentnem istnieniem" dharmy. Przez cały pozostały czas dharma istnieje tylko w płaszczyźnie transcendentalnej. To rozróżnienie dwuch płaszczyzn ma jednak bardzo ważne znaczenie dla buddyjskiej teorji czasu. Wobec tego, że nietrwałość dotyczy tylko „znaku", o „dharmie substracie" można powiedzieć, że istnieje on zawsze, albo, mówiąc po indyjsku, istnieje w trzech czasach: nie zaczętej nigdy i kończącej się przyszłości, mającej początek i koniec teraźniejszości, zaczynającej się, ale nie mającej końca przeszłości. Od tej tezy pochodzi nazwa Sarwastiwadinów, nawiązująca do formuły kanonicznej: *„sarwam asti"* = „wszystko istnieje". Wajbhaszikowie tę formułę pojmują jako równoznaczną z *„sarwadâ asti* = (dharma) istnieje zawsze"[3]).

Przed realizacją znaku, dharma niesie go jakby w ukryciu; po manifestacji, istnieje nadal jako element nieczynny, wyładowany[4]).

Zasadniczą cechą dharm jest ich odrębność. Ma to ważne znaczenie dla buddyjskiej teorji przyczynowości. Ta odrębność poszczególnych dharm nie pozwala na przyjęcie dwóch podstawowych ujęć związku przyczynowego jakie znajdujemy w bramińskich szkołach filozoficznych: „transformacji" (Samkhja i Wedanta) lub „kreacji" (Njaja i Wajśeszika).

Ponieważ przyczyna i skutek są oddzielnemi i odrębnemi dharmami, nie może skutek być zawarty pierwotnie w przyczynie (jak to postuluje teorja „transformacji") ani nie może przyczyna „stwarzać" skutku (jak przyjmuje Njaja i Wajśeszika). Jednocześnie jednak buddystów obowiązuje absolutny determinizm: żadny dharma nie wyłania się w potoku przypadkowo. W swojej teorji przyczynowości buddyści omijają tę trudność działania na siebie odrębnych dharm w ten sposób, że wogóle nie zajmują się mechanizmem tego działania. Stwierdzają poprostu, że „gdy jest *a*, to jest *b*, gdy niema *a*, to niema *b*". Jest to więc teza *współwystępowania* obustronnej zależności funkcjonalnej, bez bliższego określenia sposobu działania na siebie dharm. Poszczególne typy związków przyczynowych, jakie Wajbhaszikowie rozróżniają, nie dotyczą istoty tego działania przyczynowego, lecz oparte są na rozróżnianiu współczesności występowania związanych dharm, lub też następczości, gdy jeden dharma manifestuje się w następnym momencie, niż element będący jego „przyczyną"[5]). Istnieje też związek funkcjonalny tego typu, że pewien element nie jest przeszkodą dla pojawienia się innych elementów, mogących manifestować się w danem continuum.

Dharmy, wchodzące w skład jednego continuum, znajdują się w takiej korelacji przyczynowej, i ta korelacja jest jedynym czynnikiem zapewniającym temu continuum jedność, odrębność i ciągłość. W świetle teorji dharm rozwój continuum, jego trwanie ujęte w „formułę zależnego powstawania"[6]) ma przebieg następujący:

1) Wskutek obecności dharmy „niewiedzy" (awidjâ) trwa odwieczne zmącenie dharm, tworzących potoki indywidualne.

2) Tworzą się one w ten sposób, że każdorazowy układ dharm ma „dyspozycje" (samskâra) do determinowania układu następnego.

3) Dzięki działaniu tych dwu sił poprzednich (które, zanim nie nastąpi nirwana, działają stale), w chwili śmierci danego osobnika continuum nie rozpada się, ale ulega zmianie, mianowicie dookoła elementu podstawowego „czystej świadomości" *(widżńâna)*[7]), formuje się nowy potok, zawierający

4) wszystkie elementy, tworzące osobowość, a więc elementy z rubryki *rûpa*[8]) jak też elementy psychiczne, objęte tutaj nazwą *nâma* (imię); ten agregat psychofizyczny nazywa się *nâma-rûpa*.

5) W tym agregacie elementy układają się na „wewnętrzne" i „zewnętrzne":

Elementy *rûpy* dzielą się na następujące pary[9]):

1. widzenie — widziane
2. słyszenie — słyszane
3. wąchanie — wąchane
4. smakowanie — smakowane
5. dotykanie —dotykane,

elementy psychiczne zaś tworzą jeszcze jedną parę:

6. świadomość — wszystkie pozostałe dharmy.

Te sześć par są objęte nazwą „sześć podstaw" *(szad-âjatana)*.

6) Kiedy nastąpił powyższy podział elementów, przy równoczesnem wystąpieniu trzech dharm: elementu doznawania, elementu doznawanego i elementu świadomości, do trójki tej automatycznie dołącza nowy specyficzny dharma, zwany *sparśa* „kontakt". Wskutek tego dharmy powstaje złudzenie jakoby między wspomnianemi trzema dharmami nastąpiło zetknięcie i tak powstaje *percepcja:* iluzoryczne postrzeżenie iluzorycznego przedmiotu przez iluzoryczny podmiot[10]).

7) W zależności od tej percepcji wyłania się w potoku element uczucia *(wedana)*, odpowiednio zabarwiający daną percepcję. Wajbhaszikowie rozróżniają 3 rodzaje uczuć: przyjemne, przykre i neutralne[11]).

8) Uczucia te wywołują manifestowanie się dharm „żądzy" *(trsznâ)*, ściślej mówiąc afektów pożądania, awersji i omroczenia[12]).

9) Afekty te powodują „chwytanie" *(upâdâna)*, czyli przywiązanie się do inmanentnych fikcyj, do uciech zmysłowych, fałszywych poglądów, a przedewszystkiem do wiary w istnienie swego „ja".

10) Rezultatem tego jest bytowanie *„bhawa"*.

11) i 12) Ostatnie ogniwa formuły: narodziny i starzenie się, śmierć są już tylko syntetycznem ogarnięciem elementów poprzednich wskazujących, że dopóki nie nastąpi wyzwolenie, po każdej śmierci nastąpią nowe narodziny i kołowrót wcieleń będzie trwał dalej.

(C. d. n.). *Konstanty Régamey.*

---

[1]) O tem jak element niematerjalny może być rozciągły porównaj mój artykuł o „Nauce Buddhy" w „Zecie" Nr. 13.

[2]) Zdaję sobie sprawę z tego, że — terminy — transcendentny i inmanentny nie mogą tu mieć ściśle tego znaczenia, jakie mają w filozofji europejskiej. Używam ich tylko jako wygodnych nazw dwuch planów rzeczywistości, o jakich będzie mowa.

[3]) Szczegółową analizę teorji 3 czasów podaje St. Schayer w pracy: „Anityata, zagadnienie nietrwałości bytu w filozofji buddyjskiej" §§ 5 — 8

[4]) Jakkolwiek, zgodnie z zapowiedzią, unikam w tych uwagach zagłębiania się w bardziej szczegółowe kontrowersje buddologji współczesnej, muszę zaznaczyć, że przy bliższem zapoznaniu się z literaturą Sarwastiwadinów, nie można tej Rosenbergowskiej interpretacji dwupłaszczyznowej rzeczywistości uważać za klasyczną i w pełni miarodajną tezę starych Wajbhaszików. Szczegółowo opracowaną teorję dwuch planów dharm mógł Rosenberg znaleść dopiero u późniejszego komentatora chińskiego Kuei-ki, w samej zaś Abhidharmakoši teorja ta jest jedną z czterech referowanych interpretacyj trzech czasów. Jest to teorja reprezentowana przez Sarwastiwadina *Dharmatratę*. Wasubandhu jednak skłania się ku teorji *Wasumitry*, według którego w czasach zmienia się tylko *działanie* dharmy, jego *funkcja* i tylko ta funkcja jest rzeczywista. (Por. Szczerbatski, „Die drei Richtungen", str. 35, uw. 1). Zrozumienie jednak tej ostatniej koncepcji też nie jest wolne od trudności i kwestja narazie, dokąd starsze traktaty Wajbhaszików są jeszcze bardzo mało znane, pozostaje otwarta. Podaję tu teorję dwuch płaszczyzn, gdyż jest ona najkonsekwentniejszym rezultatem założeń Wajbhaszikowskich i jako taka później została rozbudowana przez myślących w tym kierunku komentatorów. W każdym razie rozróżnienie *dharma — swabhawa* i *dharma — lakszana*, jak też teza o istnieniu dharmy w trzech czasach, niewątpliwie są zawarte w traktatach Sarwastiwadinów, ale interpretacja tych tez w klasycznym systemie Wajbhaszików nie była pewno jeszcze tak zwarta i przejrzysta jak to potem widzimy u Kuei-ki'ego i Rosenberga

[5]) Taki element nazywa się „oparciem" *(alambana)* następnego elementu.

[6]) Por. mój artykuł w Nr. 10 „Zetu".

[7]) Ściślej mówiąc: dookoła trwającego łańcucha kolejnych manifestacyj dharm, których „znakiem" jest *widżńâna*.

[8]) Por. „Zet" Nr. 14.

[9]) Należy jednak dobrze pamiętać, że dla Wajbhaszików same te trzy dharmy, jak też element *sparśa* bynajmniej nie są iluzoryczne.

[10]) Przyjęcie takiego uczucia „neutralnego" jest dobrym przykładem „panrealizmu" Wajbhaszików i jest spowodowane chyba tylko tem, że z jednej strony muszą utrzymać dawną tezę „formuły zależnego powstawania", wdg. której w zależności od *sparśa musi* wystąpić *wedana*, z drugiej strony zdają sobie sprawę z tego, że nie każdemu postrzeżeniu towarzyszy przyjemne albo przykre uczucie.

[11]) Są to tak zwane 3 skazy *(kleśa)*.

# Pokłosie „Listu Otwartego" A. Madeja

Drukowany w 99 nr. „Zetu" „List otwarty do członków Z. N. P.". wydany obecnie w osobnej odbitce, wywołał liczne odgłosy w prasie, która podała zarazem obszerne przedruki wyjątków.

Przed wakacjami wyjątki z tego „Listu" umieściły tylko I. K. C. 4.VII. b. r. i „Prosto z mostu".

Teraz treść „Listu" w obszernych wyjątkach podały liczne pisma. Zbieramy owo pokłosie i notujemy ciekawe myśli, uwagi i refleksje wypowiedziane na temat Z. N. P. przy tej okazji.

Tygodnik „Merkurjusz Polski" z dn. 30.VIII. b. r. w art. „Młot i sierp w Z. N. P." takimi uwagami opatruje przedruk dwu rozdziałów z „Listu":

„Na półkach księgarskich ukazała się broszura p. t. „Quo Vadis Z. N. P.?", która całe społeczeństwo polskie powinna przejąć jaknajżywszą troską.

Broszurka zawiera list otwarty, ogłoszony w swoim czasie na łamach dwutygodnika „Zet" przez p. Antoniego Madeja, jednego z tych młodych poetów polskich, których można traktować poważnie. P. Madej, z zawodu nauczyciel, był długi czas członkiem Związku Nauczycielstwa Polskiego, teraz zaś wystąpił z organizacji, podając publicznie motywy swego kroku.

*CZERWONY Z.N.P.*

Powiedzmy odrazu, iż łączą się one najściślej z niedawnym, a tak głośnym skandalem z powodu „Płomyka", wydawanego, jak wiadomo, właśnie przez Zw. Naucz. Polsk. Krótko i otwarcie mówiąc, motywy wystąpienia p. Madeja są pobudkami uczciwego Polaka, który nie może patrzeć dłużej na bolszewizację Z. N. P., której w dodatku towarzyszą niezbyt wyraźne historje materjalne ze strony gospodarzy z pod znaku młota i sierpa.

Nazwisko p. Madeja oraz fakt, iż Z. N. P. gromadzi w swych szeregach około 50 tysięcy członków i to nie pierwszych lepszych obywateli Rzplitej, lecz ludzi, obarczonych obowiązkami najbardziej poważnemi, obowiązkami, których spełnianie społeczeństwo musi śledzić jaknajuważniej — krótko mówiąc, ponieważ wchodzi w grę związek WYCHOWAWCÓW MŁODEJ GENERACJI — uważamy za swój obowiązek podać do wiadomości Czytelników zasadnicze części listu p. Madeja"...

„Goniec Warszawski" z dn. 28 sierpnia zamieszcza art. J. Boruty p. t. „Negacja bez idei źródłem martwoty życia społecznego Polski", podkreślając z naciskiem słuszność tezy A. Madeja, że cel negatywny nie może stanowić podstawy ideologicznej żadnej organizacji społecznej, a tembardziej organizacji nauczycielskiej, skupiającej wychowawców młodego pokolenia.

„Nasze organizacje społeczne wszelkiego typu przechodzą głęboki kryzys. Widzimy to na każdym kroku. Miejsce idei naprawdę twórczej zajmują wyświechtane frazesy, nikomu nie trafiające do przekonania, a przedewszystkiem w nikim nie budzące entuzjazmu. Miejsce ofiarnych pracowników zajmuje specjalny typ biurokracji społecznej, siedzącej na mniej lub więcej dobrych posadach organizacyjnych.

Od czasu do czasu znajdujemy na łamach prasy głosy, podnoszące, że ten stan rzeczy trzeba zmienić. Rzadko jednak krytycy sięgają do istoty zagadnienia".

Zajmują się oni bowiem powierzchownemi problemami natury techniczno - organizacyjnej, podczas gdy „chodzi o coś zupełnie innego. Chodzi, krótko mówiąc, o ideę.

Ostatnio znalazła się na naszem biurku redakcyjnym broszura p. Antoniego Madeja p. t. „Quo vadis Z. N. P.?" Broszura ta omawia zagadnienie działalności Związku Nauczycielstwa Polskiego" i utrafia w samo sedno zagadnienia.

„Jak pisze autor broszury, p. Antoni Madej, to brak ostrości stawianych tez i idei stwarza „płyciznę i miałkość gruntu ideowego w szeregach związkowych oraz podatność na wszelkie fluktuacje najsprzeczniejszych haseł".

Słusznie: negacja, ma za zadanie tylko torować drogę komu innemu, bo wszak nikogo nie porwie s a m o p r z e c z e n i e.

Daremnym jest wysiłek zwalczania idei obcej, gdy się nie ma idei własnej i własnego wyobrażenia o posłannictwie dziejowem Polski".

W „Myśli Polskiej" nr. 15 z dn. 1 b. m. w art.: „Quo vadis Z. N. P." czytamy:

„List p. Madeja, podyktowany troską o dobro publiczne, a pozbawiony jakichkolwiek akcentów urazy osobistej jest pięknem świadectwem odradzania się najszlachetniejszej postaci partjotyzmu, jaskółką, zwiastującą te wielkie przemiany wewnętrzne, jakie zachodzą ostatnio w nurtach naszej psychiki narodowej. Waga jego leży nietyle w treści konkretnych zarzutów, któremi obarcza p. Madej przywódców Z. N. P., ile w głębokiem wyjaśnieniu przyczyn obecnego stanu rzeczy, jakie on podaje. Wedle p. Madeja u źródeł pustki ideowej i chorobliwych tendencyj Z. N. P. leży niezdolność tej organizacji do zrozumienia nadchodzących przemian duchowych, do powiązania swojej wielostronnej pracy wychowawczej z tem, co możnaby nazwać niepisaną „doktryną polskości", a co wystarczająco sformułowane zostało w ciągu dziesięciu wieków dziejów Polski przez naszych wodzów, poetów i myślicieli. Dzięki tej niezdolności stała się ona komórką, w której legnąć się poczęły bezkarnie złowrogie bakcyle rozkładowe obcej nam duchowo ideologji. Stan ten, widoczny nawet od zewnątrz a oczywisty dla tych, którzy obserwowali go w życiu wewnętrznem organizacji, był nie do zniesienia dla jednostki o tak żywem napięciu polskości, jak Antoni Madej. Odważny jego list nie może minąć bez echa. Nie możemy pozwolić, aby dziś w obliczu coraz potężniej przenikającej naród świadomości konieczności budowania swego życia w oparciu o pierwiastki rodzimej tysiącletniej kultury, organizacja, jednocząca w sobie tysiączne rzesze wychowawców narodu, ulegała obcym i wrogim tej kulturze wpływom marksizmu".

„*Słowo*" z dn. 5 b. m. w związku z „Listem" drukuje art.: „*Głos narodu za kulisami Z. N. P.*", w których zużytkowuje informacje „Listu" zaopatrując je taką refleksją:

„Sprawa działalności Związku Nauczycielstwa Polskiego z każdym niemal dniem, budzi coraz większe zainteresowanie naszego społeczeństwa. — Czyż można bowiem patrzeć obojętnie na szkodliwą działalność organizacji skupiającej około 50 tys. nauczycieli i wydającej 26 czasopism nauczycielskich i dziecięcych; organizacji, której wpływ na kształtowanie oblicza duchowego młodego pokolenia jest wielki!"

Podobną wzmianką zaopatrzył w dn. 5 b. m. i „*Dziennik Bydgoski*" swój art. p. t. „*Tajemnice Związku Nauczycielstwa Polskiego*".

„*Warszawski Dziennik Narodowy* z dn. 9 b. m., „*Polonia*" z dn. 9 b. m., „*Mały Dziennik*" z dn. 9 b. m., „*Goniec Nadwiślański*" z dn. 10 b. m., „*I. K. C.*" z dn. 10 b. m. podały przedruk komunikatu KAP, gdzie w związku z „Listem" czytamy:

„Duchowieństwo katolickie zwalcza politykę menerów Z. N. P. (Ogniska), zdążających do wepchnięcia ogółu nauczycielstwa polskiego w szeregi skrajnych partji lewicowych, walczących z religją, z ładem społecznym, zatruwających zarówno nauczycielstwo jak i młodzież bakcylami rozkładu, idącego ku nam ze Wschodu. Takiej polityce przywódców Z. N. P. przeciwstawia się zresztą i cały ogół patrjotyczny naszego społeczeństwa, a nawet odważniejsi ze środowiska nauczycielskiego, którzy mieli możność poznania zakulisowej działalności Z. N. P. Wystarczy przeczytać list otwarty b. red. „Płomyczka" i sekr. „Głosu Nauczycielskiego", p. Antoniego Madeja, pod wymownem pytaniem „Quo vadis Z. N. P.?" Nauczyciel Madej zarzuca przywódcom Z. N. P. uprawianie demagogji oraz brak idei. Etykę zniwelowano „do środka, paktu, zmowy, konszachtu". W zatrutej atmosferze nihilizmu, zakłamania, nienawiści, rozkładu giną siły polskie, tworzy się zamęt, obezwładnia wola, przygotowuje się grunt do triumfu komunizmu".

„Czas" z dn. 7 września, w art. wstępnym p. t. „Posłannictwo nauczycieli i warunki ich pracy" przeprowadza analogję między stosunkami w zradykalizowanem szkolnictwie francuskiem a stosunkami w polskiej szkole. Zdaniem jego, u nas jest lepiej, niż we Francji, ale dyktatura Z. N. P. ma w dziejach szkolnictwa Polski odrodzonej fatalną kartę, zwłaszcza w dziedzinie doboru sił nauczycielskich.

„Jeszcze do niedawna decydujący głos w tych sprawach mieli panowie z Z. N. P., a kto zna ich działalność i poglądy, temu nie trzeba długo tłumaczyć, jakimi to ludźmi starali się stanowiska nauczycielskie obsadzić Tyranja Z. N. P. była tak wielka, że do Związku tego musieli wstępować również ci nauczyciele, którzy poglądów władz związkowych bynajmniej nie podziela...

Można się jednak pocieszyć tem, że smutna rola, jaką Z. N. P. dotychczas odgrywał w dziedzinie szkolnictwa, ma się, zdaje się, ku końcowi. Przedewszystkiem dzięki pewnym nader szczęśliwym zmianom personalnym, dokonanym przez obecnego Ministra Oświaty, wpływy tej organizacji zostały podcięte. Z drugiej strony budzi się przeciwko władzom Związku coraz silniejsza reakcja wśród nauczycielstwa. Tak naprzykład jeden z dotychczasowych członków zarządu Z. N. P. p. Antoni Madej ustąpił ze swego stanowiska i ogłosił list otwarty do członków Związku, będący ciężkim oskarżeniem jego władz. Tak samo coraz liczniejsze są głosy krytyczne wśród szerokich rzesz nauczycielstwa".

Ponadto po raz drugi w „Prosto z mostu" z dn. 13 b. m. w nr. 94 redaktor tego tygodnika literackiego sprowokowany przez wykrętne aluzje „Głosu Naucz." taką daje odprawę Z. N. P. w art. p. t. „*Co niewygodne to przemilczeć*":

„Sprawa Związku Nauczycielstwa Polskiego, jego ideologji i gospodarki wewnętrznej stała się zatem przedmiotem obszernej dyskusji publicznej, do której argumenty zaczerpnięto z listu otwartego Madeja. Bardzo więc byłem ciekaw, co będzie miał na ten temat do odpowiedzenia sam Związek. Ciekawość moją zaspokoiła jakaś uprzejma a nieznana dobra wróżka, która nadesłała mi pierwszy powakacyjny numer organu Związku, „Głosu Nauczycielskiego". W numerze tym ta sama uprzejma ręka zakreśliła ustęp „Przeglądu prasy", poświęcony notatce „Prosto z mostu". Nie ten jednak ustęp najbardziej mnie zainteresował; szukałem rzecz prosta przede wszystkim polemiki z p. Madejem. Ale o p. Madeju i jego liście otwartym nie ma w „Głosie Nauczycielskim" a n i s ł o w a. Całkowicie tę sprawę przemilczano. Czyżby z obawy, żeby się nie przyznać przed czytelnikami do ustąpienia p. Madeja z czynnego życia w Z. N. P. i powodów, którymi on to uzasadnia? Przypuszczenie to nasuwa się tym bardziej natrętnie, że w rozesłanym z końcem sierpnia „Prospekcie redakcyjnym „Głosu Nauczycielskiego", zamieszczono w składzie redakcji i jego nazwisko, pomimo iż z redakcji ustąpił.

Przegląd prasy w „Głosie Nauczycielskim" robi więc wrażenie co nieco humorystyczne; polemizuje się tam z marginesowymi uwagami pism, które przytaczały list Madeja, zatajając istnienie takiego listu i obracając się na peryferjach sprawy, a nie napomykając nawet o jej istocie. Nie są to z pewnością metody polemiczne, które mogłyby przychylnie usposabiać do Związku, a tym bardziej świadczyć o prostolinijności jego działania.

Z „Prosto z mostu" np. wyrwano kilka końcowych słów naszej notatki z zapowiedzią, że sprawą Związku Nauczycielstwa wypadnie się niebawem zająć obszerniej, na co taką daje „Głos" odpowiedź:

„Prosimy bardzo. Ale chcemy wierzyć, że p. Piasecki poważniej potraktuje swoje obowiązki publicysty i postara się bardziej źródłowo, niż to uczynił p. Braun, zaznajomić się z pracami naszej organizacji".

O ile mi wiadomo, Jerzy Braun ograniczył się do wydrukowania „Listu otwartego" Madeja w „Zecie" i do zaopatrzenia go w króciutkie przedsłowie redakcyjne. *(Rzeczywiście, nie pisałem osobiście nic o Z. N. P. — przypisek redaktora „Zetu")*. Skądże więc Braun? Jasne. Żeby, broń Boże, nie wspomnieć Madeja. Gdy zaś chodzi o źródłowość informacyj, to któż może posiadać informacje bardziej źródłowe, jak właśnie Madej, który w pracach Związku brał czynny udział od szeregu lat, zajmując ostatnio stanowisko redaktora „Małego Płomyczka" i sekretarza redakcji centralnego organu Związku, „Głosu Nauczycielskiego". Jeśli do faktów, które podał p. Madej wkradły się jakieś nieścisłości, jeśli zarzuty bezideowości, które stawia on związkowi są niesłuszne — to trzeba na to było odpowiedzieć. Inaczej — musimy uważać informacje p. Madeja za tym bardziej źródłowe, że przez nikogo dotąd nie sprostowane i nie zaprzeczone".

Potem red. Piasecki wspomina o konkretnych zarzutach natury finansowej, jakie postawił Madej Związkowi i pyta:

„Czy Związek zapłacił 500 zł. za artykuł w obronie „Płomyka" i 5.000 zł. za numer, poświęcony jego obronie? Tak, czy nie?

Każda inna odpowiedź jest zwykłym wykrętem.

Gdy zaś wykrętem próbuje się sparować zarzuty w sprawach tak konkretnych i tak prostych do odpowiedzi, to cóż się dziwić, że Związek pomija tym bardziej milczeniem zarzuty natury zasadniczej, zarzuty bezideowości Związku, zarzuty beznadziejnej starzyzny tego zlepku hasełek, które mają Związkowi zastępować „program". Gdym przeczytał wstrząsający akt oskarżenia, wygotowany przez Madeja — piszę: wstrząsający, bo przecież chodzi tu o nauczycielstwo, które ma za zadanie wychować typ człowieka nowej, przyszłej Polski — wstrzymałem się na razie od zabrania głosu, ograniczając się do cytat, bom oczekiwał, że Związek coś odpowie, że na zasadzie argumentów o b u s t r o n będzie sobie można wyrobić pełniejszy obraz. Nie odpowiedzieli nic. Padło widocznie hasło: todschweigen. Pośrednie potwierdzenie zarzutów Madeja można jednak znaleźć choćby w tym pierwszym powakacyjnym numerze „Głosu Nauczycielskiego", gdzie jako jedyny „ideowy" materjał czyta się artykuł p. t. „Przyczyny ataków", w którym w powodzi zjełczałych, dziewiętnastowiecznych frazesów, zawarte jest antyklerykalne credo Związku. Całej „nagance" na Związek winien jest oczywiście tępy, ciemny i zacofany kler, który zwalcza „postępowe" tendencje Związku".

Z przytoczonych odgłosów prasy widać wyraźnie, że opinja publiczna została poruszona „Listem otwartym" A. Madeja. Red. Piasecki energicznie przygwoździł próby zbagatelizowania i przemilczenia całej sprawy przez Z. N. P.

Swoiste metody walki Z. N. P. z niewygodnym dla niego przeciwnikiem zasługują na podkreślenie, jako jeszcze jeden dowód *nierzetelności* tej organizacji w stosunku do zagadnień najżywotniejszych, jakiemi są zagadnienia Polski - Idei

Z. N. P. wymiguje się od stanięcia frontem, twarzą w twarz przeciwko stawionym zarzutom. Stać go tylko na wykręty i... milczenie. Z. N. P. wobec tego stanowi oczywisty przykład, jakie spustoszenia czyni negatywizm, brak idei, geszefciarstwo i rządy kliki — *deprawuje zupełnie charaktery*. Z. N. P. nie zasługuje na szacunek.

Trzeba to wyraźnie powiedzieć: Z N. P. nie jest wyrazicielem ducha narodu w zakresie idej szkolnictwa; prowadzi on na wielu odcinkach akcję destrukcyjną, mąci i wichrzy. W momencie, kiedy cały naród staje do walki o swoje rdzenne „ja", o istotę swej wielkości i kultury, organizacja naucz., która nie umie odpowiedzieć „ku czemu idzie" — musi się spotkać z odprawą tych wszystkich pozytywnych czynników w społeczeństwie, dla których jeszcze słowa: idea, honor, ojczyzna, prawda, dobro — nie stały się tylko frazesem dla pokrycia *interesu*.

Z. N. P. nie tylko o idee walczyć nie umie, ale nawet i o swe *dobre imię*. *jb.*

# Sowiecka tragifarsa

W „Merkurjuszu Polskim" z dn. 6 września b. r., czytamy interesujące refleksje na temat ostatnich wydarzeń w Sowietach:

„Niezwykła farsa rozgrywa się dziś na naszych oczach: śmieszna i tragiczna zarazem. Makabryczna komedja. Kabaret w trupiarni.

Aby uprzytomnić sobie w pełni humor i tragizm tej ponurej groteski, wystarczy policzyć na palcach jej elementy: proces trockistów, egzekucja ofiar na podwórzu GPU, komentarze p. t. publicystów i „protest" Ligi Obrony Praw Człowieka i Obywatela, jako akt IV... Efekt komiczny, towarzyszący strzałom czekistów, jeśli, oczywiście, te strzały padły naprawdę.

AKT I.

Przypatrzmy się spektaklowi pokolei.

Czy strzały w akcie drugim rzeczywiście padły? Czy akt pierwszy nie był tylko nędzną komedją z tak bogatego repertuaru sowieckiego? Czy rzeczywiście Stalin zaczął rozprawę z Trockim?

Podejrzenie, iż proces trockistów był jeszcze jedną operetką dla publiczności europejskiej — jest w pewnej, choć tym razem mniejszej, niż zazwyczaj mierze, uzasadnione. Mianowicie:

1. Emigracja Trockiego oddawna była już przez znawców komunizmu kwestjonowana. Przedewszystkiem dlatego, że Trockiego i Stalina łączyły zbyt silne więzy, zbyt wiele wspólnych tajemnic, aby zerwanie naprawdę nie pociągnęło za sobą nic więcej, prócz zwykłej eksmisji byłego generalissimusa armji czerwonej — zagranicę. Gdyby Stalin naprawdę z Trockim zerwał, toby z nim także naprawdę skończył. Z prawdziwymi wrogami panowie z Kremlu umieją sobie radzić. Jeśli Kutiepowa, który w porównaniu z Trockim był dla sowietów, jako wróg, drobną fiszką — umiano porwać ze środka Paryża i przywieźć do Moskwy, jeśli z dziesiątkami innych wrogów zagranicznych czerwony carat radził sobie jak z pionkami na szachownicy, to i rozprawa z Trockim nie zajęłaby Moskwie więcej czasu, niż trzy tygodnie.

Tymczasem Trocki jeździł sobie po całej Europie (nie siedział za dziesięcioma ścianami, strzeżony przez setki agentów), agitował, organizował, a włos mu z głowy nie spadł.

BARDZO WYGODNIE.

2. Co więcej, Trocki nietylko po Europie jeździł sobie, jak po własnym podwórku, ale był dla Moskwy bardzo pożyteczny. Przecież nic innego nie robił, tylko przygotowywał rewolucję. Przecież to on stworzył Fronty Ludowe, on spreparował Hiszpanję, on zaszczepił we Francji p. Bluma, krótko mówiąc, ten niby tak zajadły wróg, pracowicie działał dla Moskwy.

3. I jak wygodna dla tej roboty była „niezgoda" z Kremlem. Przecież gdyby Trocki podróżował po Europie, jako przyjaciel Stalina, to by każde państwo mogło najprościej w świecie spytać, co u niego robi jawny agent obcego mocarstwa? I po tem retorycznem pytaniu nic nastąpiłoby nic innego, jak tylko odstawienie Trockiego ciupasem do granic ZSSR.

Lecz sytuacja całkiem inaczej wygląda, gdy Trocki jeździ sobie po Europie prywatnie, jako nieprzyjaciel Moskwy. Wylewać emigranta? Nieszczęsnego tułacza? Niewinnego człowieka? Zaco? Robi rewolucję? Owszem, ale ideowo, nie dla żadnych mocarstw, broń Boże, dla Kremla...

FUNDUSZE.

4. Po czwarte, fundusze.

— Skąd Trocki czerpie środki na propagandę? — zapytywali przeciwnicy komunizmu.

Liga Obrony Praw Człowieka odpowiadała, że „z pracy dziennikarskiej". To gazety płaciły Trockiemu za współpracownictwo tyle, że mógł we Francji utrzymywać miesiącami sieć kurjerów na motocyklach i samochodach, wydawać szereg pism, miljonami drukować ulotki, opłacać sztab współpracowników.

No tak, ale wyjaśnienia Ligi już nawet szósta klasa gimnazjum męskiego przyjmuje z lekkim humorem. Więc? Kto płacił miljony Trockiemu?

DOWODY.

5. Po piąte, dowody. Nie było żadnych dowodów na to, że Trocki istotnie z Kremlem zerwał. Komunikaty sowieckie? Procesy? Artykuły w gazetach? Owszem, to są dowody, ale dla tych, którzy nie wiedzą o tem, jak panowie z Kremla drukowali cudze banknoty, jak inscenizowali procesy sądowe, śmiejąc się w kułak z „głupiego zachodu" i t. d. Łatwiej sfałszować komunikat, niż dolara, a dolary ZSSR były, jak wiadomo, podrobione cudownie.

Tedy, nie było żadnych dowodów contra, ale dużo poszlak pro, że emigracja Trockiego, jego „waśń" ze Stalinem i walka z Moskwą jest jednym z wielu humbugów sowieckich.

COŚ SIĘ DZIEJE.

Prawda, że tym razem sprawa wygląda nieco inaczej. Wcale nie dlatego, żeby komunikaty sowieckie, przebieg procesu, strzały w GPU — wyglądały bardziej autentycznie, niż inne szopki moskiewskie. Sprawa wygląda nieco inaczej ze względu na informacje, jakie przedostają się do Europy nieoficjalnie.

Nasi informatorzy z emigracji rosyjskiej (a o dokładności informacyj z tego źródła mieliśmy sposobność przekonać się niejednokrotnie) otrzymują wiadomości, że tym razem w ZSSR rzeczywiście coś się dzieje. Narazie nie można zorjentować się dokładnie, ale są pewne, tymczasem bardzo skąpe, dane, że w Moskwie zanosi się na przewrót. *Jakoby, podobno, rzekomo*, klika Stalina morduje naprawdę starych komunistów. Starych, to znaczy tych, którzy pieczętują się gwiazdą nietyle pięciopromienną, ile sześciopromienną. Co więcej, podobno zanosi się na masowy mord „politruków" wojskowych.

Co to są „politruki"? „Politycznyje rukowoditieli". Polityczni kierownicy. Przy każdym dowódcy pułku, brygady, dywizji, korpusu funkcjonuje kierownik polityczny. Dowódcy, przeważnie oficerowie fachowi, są różnych narodowości, ale politruki są wszystkie jednej rasy. Taki rasizm sześciopromienny.

POLITRUKI.

Otóż, jakoby, w ZSSR. spodziewany jest masowy mord politruków. Miłą tę funkcję wykona się niby wskutek „wewnętrznych zamieszek" w armji, ale, jak twierdzą, Stalin ma na to patrzeć przez palce.

Co jest w tych pogłoskach prawdy, trudno oczywiście stwierdzić. Czas wkrótce wyjaśni wszystko. Na razie, można przypuszczać, że dziś coś się jednak dzieje w ZSSR naprawdę.

Wkrótce będziemy już wiedzieli, czy imperjalizm sowiecki jest w dalszym ciągu imperjalizmem globowym, *mesjanicznym*, odwiecznym, sześciopromiennym, czy też stał się w r. 1936 imperjalizmem tylko moskiewskim.

WŚCIEKŁOŚĆ RASY.

Zachowanie się imperjalistów sześciopromiennych, czyli wściekłość rasy z powodu ostatnich wypadków w Moskwie potwierdzałaby hipotezę drugą, ale zawcześnie jeszcze coś o tem wnioskować.

Natomiast warto przyjrzeć się widowisku właśnie od strony tej wściekłości. Ta furja jest ze wszech miar charakterystyczna. Protesty agencyj sześciopromiennych są właśnie tym dodatkiem humorystycznym do krwawych telegramów z Moskwy, o czem mówiliśmy na wstępie.

Liga Obrony Praw Człowieka i Obywatela ogłosiła protest przeciwko „nieludzkiemu" procesowi trockistów, „Epoka" rozdziera szaty z powodu „krwawego widowiska".

DOPIERO TERAZ.

Gdy komuna rozstrzeliwała tysiące księży katolickich, Liga milczała, „Epoka" nie rozdzierała szat.

Gdy setki tysięcy inteligentów rosyjskich mordowano w piwnicach GPU, gdy starców i dzieci, kaleków i kobiety, gnojono na wyspach sołowieckich, Liga milczała, „Epoka" nie lała łez.

Gdy w tak zwierzęcy sposób pastwiono się nad rodziną Kruszelnickich, gdy doprowadzono do obłędu ojca, mordując w jego oczach synów — Liga milczała.

Od dwu lat poeta Wandurski gnije w lochach Łubianki — Liga milczy.

Gdy mordowano całe wsie przy kolektywizacji Ukrainy, gdy setki tysięcy ukraińskich „kułaków" zsyłano na Syberję, gdy sznury pociągów nieopalanych wśród trzaskającego mrozu, szły miesiącami za Bajkał, wiożąc konających z głodu i zimna ludzi, — Liga milczała.

Gdy, po zabójstwie Kirowa, jednej nocy rozstrzelano bez sądu 117 ludzi — Liga milczała. „Epoka" nie wpadła w „bolesną zadumę".

Dopiero teraz, gdy ruszono sześciopromiennych, agencje odezwały się zgodnie".

# Tragedja ludzi twórczych w dzisiejszej Polsce

„Prostu z Mostu" z 6 września b. r. zamieszcza art. Szukalskiego p. t. „Nie radźcie nade mną", będący odpowiedzią na wydrukowane tamże wywody p. p. Konińskiego i Fligiera: „Co zrobić z Szukalskim?" Pełen wewnętrznego ognia artysta, odczuwający intuicyjnie tragizm Polski, zaplątanej w niewolę duchową zgrai przebiegłych impotentów, stwierdza słusznie, że nie da się oddzielić losu pojedynczej jednostki twórczej w Polsce od losu całości społeczeństwa.

„Polska dzisiejsza jest pękniętym dzwonem, z którego żadne czyste serce nie jest w stanie wywołać oddźwięku. Dlatego jesteśmy zupełnie nieproduktywni społecznie, czy to w daniu jakiegoś zbawczego „izmu" ideologicznego, jakie dały Moskowia, Italja i Niemcy, czy to odrodzenia kulturalnego, czy w jakiejkolwiek innej dziedzinie, jako dowodu, że wogóle warci jesteśmy Wolności.

Twórców zawsze mieliśmy, proporcjonalnie do innych narodów, wielu. Lecz tak jak pulchna i skora gleba jest niezbędna, by dać dokumentną wartość brzemiennemu w przyszłe znaczenie ziarnu, tak twórczych jednostek wymyślność jest unicestwioną, jeżeli tak, jak ja, przypadkiem nieprzewidzianym znajdą się w ołowianym, czczym, bezwolnym i bezimaginacyjnym społeczeństwie. A tym więcej ich twórcze znaczenie jest przeniknięte klątwą „obcości" i niepoznania, bo jak ja, wielokrotnie wracam do progów mojej tępicielki „Polski" iksonogów inteligenckich, nijako nie mogąc się wyzbyć tego porażenia, tej klęski, mojej i mojego największego nieszczęścia: żem jest Polakiem.

Nie da się polityki zagranicznej, wewnętrznej, nie da się ekonomicznych gospodarzeń, czy też strategicznych ustawień oddzielić od kultury podniesień. Jeżeli jest „Polska" popychadłem cudzych obliczeń i programów politycznych, to nie może być dobrze w innych działach, bo wszelkie działania są zaledwie symptomem życia lub śmierci, twórczości społecznej lub ponownego zapadania w zasłużoną niewolę.

Nie może być lepiej Szukalskiemu dopóki lepiej nie będzie Narodowi całemu".

**Zmiana adresu redakcji!**
**Redakcja:**
**W i e r z b o w a 8, IV p.**
**Administracja:**
**C h m i e l n a 68 m. 37**
**tel. 6-61-64**

Redakcja: Warszawa, ul. Wierzbowa 8, IV p., — Administracja: Chmielna 68 m. 37, tel. 6-61-64. Kraków — Tadeusz Kudliński, Słoneczna 15 m. 9.
Redaktor przyjmuje we wtorki i piątki od g. 18 — 19. Prenumerata: kwartalna 3 zł., półroczna 5 zł., roczna 10 zł. Konto P. K. O. Warszawa — Jerzy Braun 153.210
Zakł. Graf. „DRUKPRASA", Warszawa, N. Świat 54, tel. 615-56 i 242-40.